N° 3 1931 Mars

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

« Le problème de Dieu » d'après M. Édouard Le Roy

Le livre que M. Édouard Le Roy vient de consacrer au problème de Dieu (1) a suscité, même dans les milieux croyants, des appréciations théoriques divergentes. Un tel manque d'accord entre « compétences » étonne, voire scandalise, plus d'un lecteur n'ayant pas lui-même le loisir ou le moyen de juger au fond. Pour comble de malheur, dans le cas présent, l'application — plus facile en apparence — du critère pragmatiste : « juger l'arbre à ses fruits », ne tire pas de perplexité : l'œuvre du brillant philosophe parisien déconcerte autant d'âmes qu'elle en éclaire, en apaise autant qu'elle en inquiète.

Ce conflit des appréciations théoriques et ce contraste des réactions intimes s'expliquent par la nature même de l'ouvrage dont je me propose de faire une brève analyse.

Il se divise en deux parties principales. La première, réservée tout entière à critiquer les preuves classiques, tant scolastiques que cartésiennes, de l'existence de Dieu, reproduit un travail qui parut en 1907, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, et fit quelque bruit. La seconde partie, presque entièrement constructive, substitue à ces preuves, jugées caduques, au moins sous leur forme coutumière, l'exposé d'une dialectique vivante

(1) Édouard Le Roy, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. — *Le problème de Dieu.* Paris. Éditions de l'Artisan du livre, 1930.

qui dévoilerait, au centre de la connaissance humaine, l'inéluctable affirmation de Dieu.

L'intention de M. Le Roy — il ne s'en cache pas — est apologétique : c'est au vrai Dieu, reconnu avec une certitude entière, qu'il veut conduire son lecteur. Nul ne peut mettre en doute chez le distingué professeur au Collège de France, ni la haute valeur du philosophe et de l'écrivain, ni la sincérité de l'homme, ni la foi du chrétien. Son livre est le témoignage éclatant, et parfois émouvant, d'une conviction profonde : il fut écrit pour la propager.

On ne doit point oublier ceci, lorsqu'on assiste, non sans quelque surprise, à l'espèce de « destructio philosophorum » (hélas! les victimes sont précisément nos maîtres préférés) qui remplit la première partie. La critique que fait M. Le Roy des arguments traditionnels serait probablement moins radicale, plus précautionnée, et, pour tout dire, plus juste, si elle ne se croyait vaincue d'avance par la dialectique persuasive de la deuxième partie.

Malheureusement, tout le monde n'aura pas la même confiance dans cette dialectique édifiante : déjà quelques critiques ombrageux demandent, avec un peu de rudesse, si l'argumentation de l'auteur vaut mieux que les arguments vénérables qu'il prétend démolir.

A cela, M. Le Roy répondrait d'abord qu'il n'est point si démolisseur qu'on le croit : il reconnaît aux vieux arguments une âme de vérité, impatiente seulement d'être libérée d'une gangue conceptuelle périmée; et il répondrait, secondement, qu'il ne prétend pas lui-même fournir une « démonstration » dans le sens étroit où l'on entend généralement ce mot; ni démonstration mathématique, ni démonstration analytique; ce qu'il présente doit être à la fois plus efficace et moins schématique, plus vivant et moins défini (1). Qui donc, ajouterait-il, se décide à croire en Dieu pour l'évidence technique d'une preuve thomiste

(1) « Je ne dénie à personne le droit de tenter d'autres chemins qui seraient estimés préférables. Mais ne puis-je décrire celui que, pour ma part, j'ai le plus volontiers parcouru ? » (*Avant-propos*, p. 9).

ou d'une preuve cartésienne ? On croit dès avant la preuve savante. L'état réel de certitude se fonde moins sur la raison raisonnante que sur la connivence de l'homme entier.

Prévenons tout de suite un malentendu.

Aucun philosophe attaché à la tradition ancienne n'a prétendu, je pense, qu'une conclusion rationnelle, valable en droit, dût par cela seul entraîner infailliblement, chez tous, une adhésion ferme et stable : l'état concret, vécu, de certitude enveloppe une frange — ou un noyau, comme on voudra — d'éléments affectifs et volontaires, étrangers à la démonstration spéculative. D'autre part, l'état concret de certitude peut naître et se conserver indépendamment d'une justification rationnelle complète de son objet : « le cœur a des raisons... ». Or, s'il est une vérité vers laquelle tout en nous conspire, une vérité que nous vivons avant même de la connaître, et que — tant elle nous est connaturelle — nous pouvons percevoir avec certitude avant même de la soumettre au contrôle de la preuve par concepts, c'est à coup sûr l'existence de Dieu. L'entreprise apologétique de M. Le Roy, quoi qu'il en soit des preuves exclusivement rationnelles, ne semble donc pas fatalement vouée à l'échec : absolument parlant, une preuve incluant des éléments moraux et s'appuyant sur les expériences progressives de la bonne volonté chercheuse, une preuve qui serait, selon la juste expression de l'auteur, le tracé d'un « itinéraire » plutôt qu'une déduction théorique, pourrait conduire à l'affirmation nécessaire et nullement ambiguë de Dieu. Toutefois (abstraction faite d'un secours surnaturel) cette preuve, ou mieux cette méthode, suffirait-elle communément à garantir la stabilité de notre affirmation de Dieu sans la confiance implicite que nous avons dans la possibilité d'un contrôle rationnel, direct ou indirect, de notre croyance ? On peut en douter.

Mais laissons ces présomptions générales, pour examiner de plus près les deux aspects, critique et constructif, du « Problème de Dieu ».

I.

Après avoir reproduit, dans le texte de saint Thomas, la preuve de Dieu par le mouvement, M. Le Roy ajoute cette remarque : « Une méthode, une attitude d'esprit sont là tout entières, justement celles qui nous rendent les vieilles preuves désormais inacceptables. De cela, quiconque a reçu la culture et la formation modernes de l'esprit, surtout en matière scientifique, ne manque point d'avoir une vive impression, dès la première lecture et avant tout examen de détail. Les progrès de la critique, le changement des points de vue font que ce qui paraissait peut-être obvie aux contemporains de saint Thomas ne nous semble plus aujourd'hui ni simple, ni clair, ni même vrai. Les principes de la démonstration précédente [la « première voie » de saint Thomas] nous sont en réalité plus obscurs que la conclusion même » (p. 7).

Si ces lignes n'avaient qu'une signification « narrative », on pourrait certes y relever quelque exagération, non toutefois en méconnaître l'exactitude pour l'essentiel : en dehors des milieux scolastiques (qui ne sont point, du reste, si négligeables), beaucoup d'hommes cultivés pensent réellement, aujourd'hui, à peu près comme on nous le dit. Ils diffèrent des médiévaux par la sensibilité philosophique, si l'on peut s'exprimer ainsi, et par la nature des présupposés qui soutiennent habituellement leur pensée. Rien d'étonnant que les formules anciennes les rebutent, leur paraissent insuffisamment fondées, ou, pour mieux dire, leur demeurent impénétrables.

Mais il ne s'agit pas ici de savoir si les preuves classiques de l'existence de Dieu peuvent retenir l'attention et emporter l'assentiment du monde philosophique actuel sans renouvellement de leur habit ni éclaircissement de leurs prémisses. M. Le Roy va beaucoup plus loin : il pose une question de droit, de valeur en soi, non un problème d'opportunité. Les objections qu'il accumule dans sa première partie représentent autre chose qu'un recueil factice des difficultés courantes : dans l'ensemble,

il les fait siennes; il estime irrémédiablement caduques les parties de l'édifice scolastique (ou cartésien) qu'elles battent en brèche.

Se trompe-t-il en cela?

Quiconque a vécu de la tradition scolastique, et la connaît donc autrement que par des lectures occasionnelles, éprouve, devant le réquisitoire de l'éminent philosophe, plus encore que de la surprise pour une exécution aussi cavalière en une matière aussi grave, le vif sentiment d'une condamnation peu équitable, fondée sur un malentendu partiel.

Cette première impression, je la crois entièrement justifiée, et voudrais dire pourquoi en toute franchise.

D'abord, le procédé littéraire de M. Le Roy crée presque fatalement, chez trop de lecteurs, une illusion de perspective. En habile avocat, qui veut persuader autant qu'éclairer, il donne à ses remarques critiques, administrées par touches rapides, l'apparence de se renforcer en se multipliant; tout son menu plomb semble faire balle sur une cible unique. Qu'en est-il en réalité? Il faut bien le dire : ses objections, si elles criblent à l'envi, cela va de soi, le paravent banal d'un réalisme équivoque, s'éparpillent ensuite, la plupart, sur des buts dispersés, nullement solidaires, ou bien, lorsqu'elles visent le même but, se substituent les unes aux autres, loin de s'additionner; en bousculant telles ou telles interprétations particulières, étroites, superficielles, erronées, maladroites, ou simplement imaginaires, de la démonstration traditionnelle de Dieu, elles ne font encore que délimiter la zone du conflit : souvent un scolastique pourrait applaudir à ce jeu de massacre portant sur de l'accidentel indu, non sur la substance de la théodicée ancienne; entre le front d'attaque et la vraie défense réaliste, le contact ne s'établit qu'au moment où M. Le Roy oppose directement sa théorie bergsonienne à la théorie scolastique du concept, en les ramenant toutes deux à leur quintessence authentique. Là se joue la seule partie qui importe. Or, en ce point précis du débat, comment prétendre que la conception bergsonienne, adoptée et adaptée par M. Le Roy, écrase aujourd'hui d'un tel poids d'évidence la conception réaliste, que cette

dernière n'ait plus à attendre de l'esprit moderne qu'un congé définitif, signifié avec un dédain à peine dissimulé? « Philosophie périmée, désormais tombée en désuétude, à laquelle aucun de nous ne saurait plus revenir. C'est là un fait irrévocable », déclare le philosophe parisien.

A enregistrer un verdict aussi péremptoire, beaucoup d'autres philosophes, qui eux non plus ne vivent pas totalement dans le passé, auraient quelque répugnance, pour deux raisons au moins : d'abord parce que la doctrine bergsonienne du concept, quelque estime qu'elle mérite et quelque part de vérité qu'elle renferme, n'a peut-être pas, dans sa formule généralisée, l'évidence éblouissante et universelle qui la placerait de droit et de fait au-dessus de toute controverse; ensuite, parce que la doctrine scolastique offre peut-être, à qui sait l'interroger, plus de souplesse et de ressources que son critique ne le suppose.

Mais venons à l'examen direct du texte de M. Le Roy. Je ne puis songer à en passer au crible tout le détail; qu'il suffise de toucher, par manière d'exemples, quelques points sensibles.

Oserai-je dire, d'abord, que dans la démonstration scolastique de Dieu, avec ses subdivisions clichées et ses enjolivures pédagogiques, je ne ferais pas toujours de la même manière que M. Le Roy le départ de l'essentiel et de l'accessoire (1).

Beaucoup de « voies » conduisent à Dieu; néanmoins, dans l'intention même des grands scolastiques, peut-être n'y-a-t-il qu'*une* preuve de Dieu. La diversité des voies, ou des arguments, marque la diversité des points d'appui que l'esprit se donne, dans le réel prochainement accessible, pour s'élever de là, par un procédé toujours foncièrement identique, jusqu'à l'absolu

(1) Je n'aurai pas l'impertinence — ici, ni dans la suite — de vouloir apprendre à un académicien, collègue du R. P. Sertillanges à l'Institut de France, l'existence d'un thomisme tout ensemble très fidèle à la tradition et très supérieur aux routines. Et si j'ai l'air, parfois, en relevant quelque inexactitude, d'adresser à M. Le Roy une leçon d'exégèse thomiste, le lecteur voudra bien se souvenir que cette personnification ne représente, sous ma plume, qu'un auteur limitativement défini par les pages que j'analyse. Faut-il ajouter que je dirai mon avis avec franchise et bonne foi, sans prétendre parler *ex cathedra* au nom d'une école quelconque : j'évoquerai le thomisme tel que je le comprends, *salvo meliori iudicio*.

transcendant. Ne cherchons pas à déterminer ici les points de départ privilégiés, d'où le mouvement d'ascension vers l'infini serait immédiat : on pourrait sans doute, en les repérant, dresser un tableau systématique des voies primaires de la démonstration de Dieu.

En fait, saint Thomas, lorsqu'il énumère les cinq voies devenues classiques, ne procède pas avec cette rigueur; lui-même, ailleurs, en ouvre d'autres, qui ne sont pas toutes officiellement cataloguées. Ces diverses voies semblent avant tout, à ses yeux, des entrées en matière communément accessibles, larges avenues qui tôt ou tard se rejoignent. Par exemple, il est permis, sans renier le thomisme, de ne voir, dans les arguments du mouvement, de la causalité, de la contingence et même des degrés de perfection, que des manières variées d'aborder un seul argument foncier.

Nous n'allons donc pas chicaner saint Thomas, ni davantage les autres scolastiques, sur le détail (où il y a de la contingence) de leurs formules d'introduction. Pas plus que nous ne leur reprocherons la « couleur locale », scolaire, et qui date, de l'illustration dont ils accompagnent parfois leurs propositions générales : les exemples qui y sont allégués peuvent nous paraître aujourd'hui dépourvus de saveur, ou même de signification acceptable, sans que l'argumentation rationnelle qu'ils agrémentent en soit dépréciée.

De tout ceci, M. Le Roy est trop homme d'esprit pour ne point convenir. Sous le bénéfice de cette remarque, reprenons à notre tour l'examen de l'argument thomiste du « mouvement » (*S. Th.* 1, q. 2, a. 3, in corp.), afin d'en dégager la ligne sévèrement rationnelle.

Le Docteur angélique y part d'une constatation sensible, qu'il juge certaine : « Certum est, et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo ». Et il entend d'emblée le « mouvement » au sens métaphysique d'un passage de la puissance à l'acte : « movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia ad actum ». Ici, concédons-le, un moderne pourrait demander de quel droit l'on transpose une simple succession de déterminations phénoménales (positions ou qualités) — le sens perçoit-il autre chose ? —

en une synthèse ontologique, progressive ou régressive d'acte et de puissance. Je ne nierai donc pas qu'un philosophe scolastique, pour faire valoir aux yeux de nombreux philosophes de notre époque, l'argument thomiste du « motus », ne doive commencer par établir la réalité métaphysique du mouvement. Avec M. Le Roy, cette première difficulté est heureusement moins grave, puisqu'il attribue lui-même au mouvement une réalité profonde, transphénoménale; sur son scrupule à la traduire par le couple notionnel acte-puissance, je reviendrai plus loin.

Quel est maintenant le nœud de l'argumentation thomiste tirée du mouvement, — argumentation beaucoup moins imaginative que plusieurs ne croient? Le point de départ vrai en était, on vient de le rappeler, la réalité de l'élément métaphysique de mouvement, ni plus ni moins, c'est-à-dire l'envahissement d'une puissance (quelconque) par un acte (quelconque), ou, si l'on préfère, l'acte (quelconque) à l'état naissant. Dès lors se pose la question suivante : cette tranche infinitésimale et indivise de mouvement soutient-elle, par elle seule, indépendamment de toute condition complémentaire, les exigences rationnelles primordiales et inéluctables qui s'imposent à tout objet de pensée? Non, certes; car ainsi conçue isolément, comme simple « devenir », elle se heurte à la loi de non-contradiction : un élément de mouvement qui se suffirait à soi, devrait, tout en étant « puissance » à l'acte qui surgit, en être néanmoins le principe adéquat, c'est-à-dire être déjà cet « acte » formellement ou éminemment; or, admettre cette hypothèse reviendrait à faire tomber sur le même point, exactement, deux affirmations contraires. « Non est possibile ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem ». Employons — toujours avec saint Thomas — une autre terminologie : dans le langage scolastique, introduire un acte dans une puissance se dit « mouvoir »; recevoir un acte se dit « être mû »; or, évidemment, « mouvoir » et « être mû » ne peuvent convenir au même sous le même rapport : « impossibile est quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum ».

Aussi bien saint Thomas tient-il pour analytiquement démon-

tré que la raison intelligible du devenir ne peut être enfermée tout entière dans le devenir même; replié sur soi, le devenir contredirait l'intelligibilité nécessaire de l'être; non seulement il nous apparaîtrait mystérieux, impénétrable (cela, il le restera toujours) : il cesserait d'être *affirmable*. Chimère donc qu'un devenir qui se suffirait à soi seul.

Mais la question de « se suffire » ou de « ne pas se suffire » se pose-t-elle ? Doit-il vraiment exister (comme toute l'argumentation le suppose) une raison intelligible du devenir ? Encore une fois, ne demandons pas si cette raison doit nous être accessible en elle-même, mais seulement si nous devons affirmer qu'elle existe. Assurément, nous devons l'affirmer; car comment concevoir qu'il n'y en ait point, et que l'inintelligible pur soit possible, sans déclarer notre intelligence viciée à la racine ? Aux yeux des scolastiques, l'intelligibilité de l'être est un postulat évident. Contre qui le mettrait en doute, ils devraient, certes, en établir d'abord la nécessité; ils n'ont pas à prendre cette peine à l'égard de M. Le Roy, dont l'idéalisme, ramenant l'être à la pensée, postule aussi l'intelligibilité du réel.

Faisons franchir à notre raisonnement une nouvelle étape. Si le devenir doit être intelligible, et s'il ne l'est point par soi (puisque, considéré isolément, comme se suffisant, il serait intrinsèquement contradictoire), son intelligibilité nécessaire, comme « acte naissant », dépend donc d'une condition extrinsèque à lui : « omne quod movetur, ab alio movetur ». *Ab alio ?* Que peut être cet « aliud » ? Voilà précisément ce qui reste à chercher.

Ici autant que jamais, il importe de ne point confondre, dans le texte de saint Thomas, l'accessoire imaginatif ou l'exemple physique avec le raisonnement strictement rationnel. Sur la nature du complément extrinsèque d'intelligibilité, exigé par le devenir réel d'où l'on argue, nous allons faire des hypothèses purement logiques, sans aucune portée cosmologique immédiate : il ne s'agit pas du tout du premier œuf ou de la première poule : nous explorons les implications nécessaires, les invariants de notre pensée. Le complément extrinsèque d'intelligibilité dont

nous parlions, serait-il quelque chose qui n'est plus sujet à devenir ? Alors nous sommes au but. Ne serait-ce pas plutôt un autre devenir ? N'affirmons pas, ne nions pas : l'hypothèse nous intéresse uniquement par ses conséquences. Or, ce nouveau devenir, condition de possibilité du premier devenir, ne serait lui-même possible qu'en dépendance d'une condition extrinsèque;et il en serait ainsi pour quelque devenir que nous voulions mettre en série, puisque l'insuffisance d'intelligibilité propre, que nous invoquons, se fonde, non sur une particularité de chaque devenir, mais sur la structure métaphysique commune de tout devenir.

Même dans l'hypothèse de « devenir » échelonnés, se commandant les uns les autres, il faut donc, pour satisfaire aux exigences strictes d'intelligibilité du devenir actuellement affirmé, supposer, soit dans la série même, considérée comme un ensemble fini ou infini, soit hors de la série (comme on voudra : c'est un point à examiner ensuite), une condition réelle, actuelle de possibilité qui n'ait plus rien, elle-même, d'un devenir.

Saint Thomas conclut donc à bon droit que la hiérarchie *totale* des conditions de possibilité d'un mouvement quelconque, autrement dit la série des « moteurs » et des « mobiles » (dans l'acception la plus large de ces mots) ne saurait être prolongée sans fin : « Hic... non est procedere in infinitum » (1); il faut en venir à un « premier moteur immobile », c'est-à-dire, non pas inerte, mais littéralement « qui n'est point mû par un autre moteur » : « necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur ».

Ce principe absolument premier du mouvement, « ce premier moteur immobile, tout le monde entend que c'est Dieu », ajoute le saint Docteur. Il clôture par une affirmation semblable chacune

(1) Les scolastiques distinguent communément des « causae *per se* subordinatae » et des « causae *per accidens* subordinatae » : seuls les premiers de ces enchaînements de causes permettent de conclure à la nécessité d'une cause première. Saint Thomas ne fait pas ici cette distinction, parce que, sur le plan purement métaphysique où il pose le problème, elle n'était pas indispensable : un devenir, fût-il infini sous quelque rapport (par ex. dans la durée), exigerait, sous ce rapport même, l'influx d'un « premier moteur immobile ».

des cinq « voies » de sa démonstration classique de Dieu. A tort ? Non; car un « premier moteur immuable » (première voie), « cause première incausée » (deuxième voie), « nécessité première, sans mélange de contingence » (troisième voie), « maximum absolu de toute perfection » (quatrième voie), « source et sommet de toute intelligibilité » (cinquième voie), que serait-ce, dans la conscience commune de l'humanité, sinon Dieu déjà ? Mais saint Thomas, et ceux qui le suivent, n'ignorent pas que cette première et sommaire réponse à la question « an Deus sit », doit être explicitée davantage pour élever sans conteste l'Absolu divin au-dessus de l'immanence panthéistique. C'est en traitant de la nature de Dieu — « quid Deus sit » — et en démontrant la stricte transcendance du Principe universel, qu'ils achèvent la preuve du vrai Dieu. Peut-être aujourd'hui moins que jadis cette seconde partie de la démonstration peut-elle être séparée de la première (1).

Voilà, si je ne me trompe, la suite logique des idées qui constituent le fond durable de l'argument scolastique du mouvement.

Parcourons maintenant les principales critiques qu'y oppose M. Le Roy. On verra, sans qu'il soit besoin d'insister, que la plupart procèdent d'un malentendu; d'autres méritent davantage considération, mais se réduisent à une difficulté unique, que nous examinerons à part.

« Rien, dit-il, n'est plus contraire aux tendances de la pensée contemporaine, et à ses meilleures tendances, je veux dire aux plus fécondes, aux plus fructueuses, que ce jeu déductif d'entités conceptuelles » (p. 18).

Que voilà une condamnation massive! Parmi les géants de la critique philosophique, il en est peu qui aient témoigné autant de dédain pour la « preuve par concepts ». Si le grief formulé par M. Le Roy n'était pas avant tout une affirmation indirecte de sa

(1) Pour conduire jusqu'à son terme dernier la preuve par le mouvement, il suffisait d'observer que le moteur « immuable » ne saurait être à la fois principe d'actualité et, par définition même, soustrait au devenir, s'il n'est en soi libre de toute potentialité. c'est-à-dire plénitude intensive d'acte, et donc Infini transcendant, Être parfait.

propre théorie du concept, sur laquelle nous reviendrons, je ne pourrais voir ici qu'une étrange méprise : ou bien méprise sur la valeur méthodologique immédiate de l'analyse notionnelle (ce qui me paraît peu probable, de la part d'un logicien aussi averti), ou plutôt méprise sur l'intention réelle des auteurs scolastiques, que le critique français entoure, à priori, d'une mésestime générale qui n'est peut-être pas la meilleure disposition pour les bien comprendre.

Quoi qu'il en soit, l'analyse conceptuelle, pratiquée dans l'École, n'est pas, et ne doit pas être, à proprement parler, un procédé d'invention, une saisie de tranches nouvelles du réel : en contenu brut, elle ne dépasse jamais la richesse de son point de départ; elle élucide, elle explicite un contenu déjà possédé; faisant cela conformément aux normes absolues de la pensée, elle « démontre » aussi, c'est-à-dire exerce un contrôle rationnel réfléchi; mais elle ne crée pas. Discursive et analytique, la démonstration de Dieu par le mouvement ne pouvait donc rien offrir, dans sa conclusion, qui ne se trouvât confusément enveloppé dans son point de départ, la réalité conceptuellement définie du « motus ». Conclure Dieu à partir du devenir, ce n'est point se hausser, par le moyen du devenir, à quelque connaissance directe de Dieu, c'est pénétrer mieux la structure intelligible du devenir même; ou si l'on veut, c'est ne connaître Dieu que dans la mesure où il est signifié par la relativité « transcendantale » essentielle au devenir métaphysique. Aussi, au point de vue réel de la possibilité ou de l'existence, tant vaut, pour nous, le point de départ, le devenir, tant vaut la conclusion, Dieu.

Gardons-nous de confondre les genres. La « fécondité » que réclame M. Le Roy n'appartient pas, du moins pas directement, au procédé analytique; elle appartient à l'expérience interne ou externe — j'allais dire : à la « prospection » — qui fournit matière à l'analyse. S'il faut chercher, dans la preuve de Dieu par le devenir, un moment de synthèse vitale, d'assimilation active, de progrès ou d' « invention », c'est au point de départ, dans l'appréhension première du mouvement, qu'on pourrait le trouver. Il n'y a donc pas lieu d'opposer la démonstration traditionnelle de

Dieu aux méthodes « fructueuses », conquérantes, de la science moderne, et d'exalter les secondes au détriment de la première : leurs objets respectifs sont différents. Que l'on regrette, si l'on veut, que la scolastique ancienne se soit trop peu intéressée à la « logique de l'invention », invention métaphysique et invention scientifique : le reproche, s'il est fondé, prouverait que le moyen âge n'a pas épuisé le cycle des thèmes philosophiques : de quoi personne ne disconvient; mais il ne s'ensuit point encore que les vénérables preuves de l'existence de Dieu ne concluent pas légitimement.

Voici des griefs plus particuliers. Saint Thomas, nous dit-on, « parle du mouvement comme de *quelque chose* qui se donne et se reçoit, qui passe d'un corps à l'autre et se transmet en tout ou en partie, bref comme d'un accident qui s'ajoute à des substances en elles-mêmes immobiles » (p. 18). N'examinons pas jusqu'à quel point cette exégèse exprime fidèlement les vues « physiques » du Docteur médiéval, puisque aussi bien, une fois posée la réalité « métaphysique » du mouvement, comme passage de la puissance à l'acte, l'argument thomiste se déroule sans que la notion de substance y prenne jamais la valeur d'un chaînon logique.

Du reste, il n'est pas exact que les scolastiques, après avoir défini le mouvement « comme transformation », « négligent [dans celle-ci] le *passage* même, qui en est pourtant l'essentiel », et « la traitent en fin de compte comme une simple substitution logique d'un état à un état » (p. 19). Peut-être une succession discontinue d'*états*, se substituant les uns aux autres, serait-elle, sans même recours à l'idée de passage, l'indice de leur insuffisance à chacun; ce qui est sûr, c'est que le scolastique qui arguërait de là, ferait un argument différent de la preuve par le mouvement. Aucun philosophe aristotélicien n'a pu songer à réduire le devenir comme tel en « immobilités ». Mais autre chose était de distinguer, dans l'unité fluente du mouvement, une direction, une forme, des moments, des points singuliers : M. Le Roy lui-même, pas plus que M. Bergson, ou que personne, n'échappe à la nécessité de pratiquer ce légitime morcelage. En toute hypothèse, l'élément spécifique du mouvement comme mouvement,

l'élément qui forme le nœud de notre preuve, reste le « passage » : là seulement est immédiatement donnée, dans son essentielle instabilité, la synthèse d'acte et de puissance.

J'avoue donc ne point apercevoir l'opposition radicale que dénonce M. Le Roy entre la formule scolastique du devenir (1) et la notation suivante de M. Bergson : « le mouvement est propagation d'un état plutôt que transport de chose » (p. 20). En revanche, je comprends trop bien qu'un scolastique ne puisse, sans réserves, « envisager le mouvement comme la réalité fondamentale » et « l'immobilité au contraire comme une réalité seconde et dérivée » (p. 21). Tout au moins faudrait-il s'entendre sur le sens des mots. S'il est clair, en effet, que, dans le plan même où se déroule le mouvement, l'« immobile », c'est-à-dire ici le « mobile » à l'arrêt, ne saurait être par lui-même générateur de mouvement, il est beaucoup moins évident qu'une cause transcendante doive, pour mouvoir, participer au mouvement qu'elle provoque en-dessous d'elle. Par exemple, en regard du mouvement local, l'acte libre qui le commande ne peut être qu'une cause immobile. Par rapport au mouvement en général, passage de la puissance à l'acte, Dieu doit être, semblablement, cause immobile. Où voit-on dans cette immobilité un scandale pour la raison ? Dira-t-on que la volonté libre, pour mouvoir nos membres, se meuve elle-même dans l'espace ? ou que la Cause première, pour mettre en acte la puissance créée, passe elle-même de la puissance à l'acte ? L'argument scolastique ne conclut pas autre chose : le principe nécessaire de tout mouvement n'est pas mû du mouvement même dont il meut tout le reste; en tant que moteur universel, il doit être immobile. Qu'après cela on veuille, avec Platon, appeler « mouvement », en un sens analogique et sublimé, la perfection intensive de l'Actualité divine, Dynamisme infini, Activité parfaite sans mélange de passivité, saint Thomas ne s'y oppose point catégoriquement. En soi, Dieu n'est, à

(1) La définition *générale* du mouvement, familière aux scolastiques, enveloppe indifféremment, soit propagation d'état, soit transport de chose, soit changement en un sens quelconque : tout cela, sous l'aspect formel du «passage» (successif ou instantané).

proprement parler, ni mouvement si mouvement dit changement, ni immobilité si l'immobile équivaut au statique.

Bref, je ne puis me défendre de l'impression que l'auteur du « Problème de Dieu », trompé sans doute par une terminologie qui ne lui est pas familière, comprend mal la portée véritable des arguments médiévaux. Au lieu d'une véritable objection, n'y a-t-il pas surtout un lourd malentendu dans le reproche qu'il adresse aux grands auteurs scolastiques (ne parlons pas des autres) de pratiquer en métaphysique un morcelage naïf et une « réification » vraiment simpliste (p. 23) ? — ou bien dans l'imagination, qu'il leur prête, d'assimiler le monde à une « rangée de billes » recevant du Créateur la « chiquenaude initiale » (p. 22), alors que, d'après eux, il n'y a pas de causalité plus interne, moins extrinsèque aux choses, que celle de la Cause universelle ? — ou encore (pour autant du moins que les thomistes y seraient visés) dans la dénonciation qu'il croit devoir faire d'une dialectique fallacieuse, fondée sur l'impossibilité d'une « régression à l'infini » dans la série des causes intra-cosmiques (p. 24) ? En réalité, les preuves de Dieu, même la preuve par le mouvement, sont radicalement indépendantes de la finitude ou de l'infinitude des séries empiriques : à tel point que saint Thomas lui-même, le théoricien des cinq « voies », souligne l'impuissance de la raison à démontrer un commencement des séries temporelles.

Veut-on mesurer la profondeur du malentendu qui nous sépare de notre critique ? « Il n'y a pas, objecte-t-il, de phénomènes juxtaposés numériquement, mais une continuité phénoménale hétérogène, où le nombre est apporté par nous seuls [Ne discutons pas ce point : je veux surtout relever la phrase suivante]. Dès lors tombe l'argument de la cause première, puisqu'on n'a plus à compter des causes » (p. 33). Quelques lignes plus haut, l'auteur avait écrit : « Assurément, si les causes doivent être rangées à côté les unes des autres en suite numérique, il faut bien en venir à un numéro 1 » (p. 32). Comme si la prérogative de la « Cause première » avait, dans la pensée des scolastiques quelque chose de commun avec une priorité temporelle ou avec une antériorité numérique ! Mais la transcendance même

sur le nombre ne suffit point encore, au gré d'un thomiste, pour désigner la transcendance divine! Toute cette métaphysique imaginative, que l'on malmène, est étrangère à la grande tradition de l'École.

Peut-être M. Le Roy approche-t-il davantage de la vérité « scolastique », lorsqu'il remarque, par manière de transition à l'examen d'une autre preuve, que « le mouvement ne peut conduire à l'affirmation de Dieu qu'autant qu'il est envisagé comme un signe irrécusable de *contingence* » (p. 25). La contingence métaphysique, la radicale insuffisance dans l'ordre de l'être (qui est aussi l'ordre absolu de l'intelligibilité) constitue bien l'âme dialectique de toute preuve de Dieu à partir des créatures.

Mais, demande aussitôt le critique, le mouvement fournit-il « un signe irrécusable de contingence? Pour l'affirmative, deux raisons s'offrent. Ou bien on admet qu'il est effort, travail, aspiration vers le mieux : nous dévions alors vers les preuves tirées du monde moral (1). Ou bien on admet qu'il est marque d'une imperfection, elle-même jugée exclusive de l'existence nécessaire» (pp. 25-26).

Soit, beaucoup de scolastiques toléreraient cet état de la question, à condition de ne point donner à la disjonction indiquée un sens trop rigoureux : d'une part, en effet, « l'aspiration vers le mieux » est elle-même signe évident d'un manque actuel de perfection absolue, et d'autre part notre idée de « perfection » repose sur une conception dynamique et finaliste du réel : les deux branches du dilemme chevauchent l'une sur l'autre.

Quoi qu'il en soit, envisageons la preuve de la contingence selon les termes, peut-être trop étroitement découpés, où elle nous est résumée : Le mouvement, fait-on dire aux scolastiques, dénonce la contingence du mobile; d'où suivrait la contingence de l'univers entier, et enfin, puisque l'existence contingente

(1) M. Le Roy les envisage avec sympathie et les incorpore à sa propre synthèse. Entendons « moral » au sens très large où cette qualification connoterait, en tout dynamisme, une loi interne de progrès.

ne se justifie point par elle-même, l'existence d'un Être nécessaire extra-mondial.

Contre cette forme de preuve, M. Le Roy articule deux griefs principaux : 1° La difficulté, sinon l'impossibilité, de démontrer, par le mouvement, la contingence de l'univers entier. 2° En tout cas, le recours dissimulé que l'on ferait à l'argument ontologique pour conclure à l'existence d'un Être parfait, seul Dieu véritable. Reprenons le détail de cette double objection.

Est contingent ce qui « aurait pu ne pas être » (p. 27). Or, la possibilité de n'avoir pas été, ne saurait se conclure du changement, assure M. Le Roy, écho fidèle du Kant de la 4e antinomie : pourquoi, en effet, toutes les phases d'un changement ne seraient-elles pas réglées par une entière nécessité, par un déterminisme inflexible ? Dans ce cas, à aucun moment le mobile n'eût pu être autrement qu'il n'est. Son apparente contingence — entendons : la possibilité *pour nous* de le concevoir autre qu'il n'est — tient peut-être uniquement à ce que notre pensée morcelante l'isole de ses connexions au tout où il est plongé (pp. 28-29, 33).

De nouveau, l'objection fausse la perspective de l'argument traditionnel. Sans doute, il n'y a pas (disons mieux : il n'y a peut-être pas) de contradiction logique dans l'hypothèse d'un Tout cosmique où, relativement au Tout, chaque événement local apparaîtrait régi par un déterminisme rigoureux (1). Mais vraiment, ce déterminisme intra-cosmique, possible ou non, a-t-il rien à voir dans l'argument scolastique de la contingence ? Nécessaire ou non sur le plan physique, le changement, synthèse fugitive d'acte et de puissance, révèle une essentielle « potentialité »; et l'essentielle potentialité, étant indétermination quant à l'existence, ne saurait être identiquement la pure et inconditionnelle nécessité d'exister exigée par notre raison dans toute affirmation quelconque d'existence. On voit comment la preuve de Dieu suit de là : la pure nécessité d'exister se trouve inséparablement liée — et ceci est capital — à l'absence de toute

(1) On nierait alors l'existence de causes libres intra-mondiales.

potentialité constitutive, c'est-à-dire à la Perfection infinie (1).

L'objectant poursuit : « Que l'on se représente la non-existence de tel ou tel objet, passe encore : mais peut-on concevoir ou même simplement imaginer celle du Tout » (p. 27) ? « Supposer en bloc la contingence du monde, au nom de quoi le pourrions-nous » (*Ibid*) ? Équivoque, une fois de plus, semble-t-il (2). Concevoir la non-existence d'un Tout en dehors duquel, par définition, il n'y aurait rien, n'est pas moins impossible que de concevoir le pur néant. Mais supposer la contingence, c'est-à-dire la non-existence possible d'un Tout cosmique, en dehors duquel resterait place (au moins « problématiquement ») pour un Absolu transcendant, ceci ne heurte aucunement la logique.

Du reste, en l'occurence, que nous importe ? Notre argument ne repose pas sur une extension graduelle de l'aire du contingent, depuis les changements qui tombent sous nos sens jusqu'aux extrémités de l'univers, à l'effet de raisonner ensuite sur la contingence de l'univers entier : l'existence contingente, reconnue en un point quelconque, mène directement, par étapes logiques et non par extrapolations cosmologiques, à l'existence nécessaire,

(1) Dans cette identification de la nécessité d'exister et de l'actualité pure se trouve la réponse scolastique à l'objection souvent répétée par M. Le Roy : une *nécessité* d'exister, une *perfection* nécessaire, soit; un *être* nécessaire et parfait, pourquoi ?

(2) Voici deux passages bien suggestifs, que j'emprunte à la p. 35 : « Mais, dira-t-on, l'argument de la cause première ne suppose nullement qu'on place Dieu au terme d'une série causale numérique. Il peut en effet se formuler ainsi : tout être a une cause, comment la totalité des êtres n'en aurait-elle pas une à son tour ? — C'est là oublier la critique justement dirigée par Kant contre un usage transcendant du principe de causalité... ». «... La question « Qui a fait cela ? » manifeste l'anthropomorphisme naïf de l'attitude. Elle contient déjà subrepticement la réponse. Mais aussi ce n'est pas la vraie question. La science, en réalité, ne la résout ni ne la pose aucunement; elle cherche dans quelles conditions et en vertu de quelles nécessités immanentes les phénomènes s'accomplissent : voilà tout. Rien n'autorise à considérer le monde, c'est-à-dire la totalité des phénomènes, comme un nouveau phénomène qu'il faudrait à son tour expliquer... » — Que répondrait à cela un scolastique ? Entre autres choses : 1° qu'il ne formule pas de la sorte le principe de la causalité transcendante; — 2° que ce principe ne consiste point dans un usage transcendant du principe empirique de causalité; — 3° que lui, scolastique, récuse précisément l'autorité de Kant sur ce point; — 4° que la science positive n'a pas compétence dans le domaine métaphysique, et qu'on ne saurait donc juger de l'explication métempirique comme on juge de l'explication scientifique : autre objet, autre méthode.

sa condition première de possibilité. Et ce sont les propriétés logiques de l'existence nécessaire qui nous en font réserver la prérogative à l'Être absolument infini, au Parfait. Du même coup, la Totalité cosmique, c'est-à-dire tout ce qui n'est point Perfection absolue, trahit sa contingence essentielle.

Mais ici nous entrons sous le feu de la seconde batterie, dressée par M. Le Roy contre l'argument de contingence. Notre prétendue démonstration ne différerait pas de l'argument ontologique, dont Kant (précédé en cela par saint Thomas et par la plupart des scolastiques) a montré l'inanité : « On sous-entend une liaison à priori entre l'existence nécessaire et la perfection de l'essence » (p. 29); « on admet un postulat selon lequel nécessité entraîne ou suppose perfection. D'où encore une fois, comme l'avait dit Kant, un recours inévitable à l'argument ontologique » (p. 31).

L'examen sévère que fait M. Le Roy de cet argument suspect (pp. 59-69) ne saurait déplaire à des métaphysiciens qui se réclament d'Aristote et de saint Thomas. La plupart toutefois s'étonneront de le voir, après cette critique suggestive et pénétrante, accueillir sans réserves ni précisions la découverte que le philosophe de Königsberg crut avoir faite d'un argument ontologique dissimulé sous l'argument cosmologique traditionnel.

L'érudit professeur au Collège de France n'ignore certes pas combien l'exégèse du passage de la *Dialectique transcendantale* relatif à ce point est malaisée. On y a dénoncé une lourde méprise de Kant, qui aurait, en interprétant la preuve classique, confondu « appartenance du *concept* d'Être nécessaire au concept d'Être parfait » avec « *position* existentielle nécessaire de l'Être parfait à partir de son concept ». Sans faire mien ce reproche, j'avoue ne trouver de sens concevable au passage en litige qu'en y sous-entendant les conclusions les plus restrictives de l'*Analytique* et la doctrine de l'*Apparence transcendantale*, ou si l'on veut, en y considérant l'idée d'Être nécessaire, non comme un concept présentant un contenu objectif (hypothétique ou non), mais comme l'illusoire projection conceptuelle d'un mode transcendantal de l'affirmation. Qui ne voit que cette présupposition kantienne ne

liait point les réalistes médiévaux et ne s'impose pas davantage à leurs successeurs, qui la repoussent au contraire formellement ? Entendu comme eux-mêmes le comprennent, leur argument de la contingence ne dissimule aucune preuve « a simultaneo », aucun argument ontologique, aucun passage indu de l'ordre logique à l'ordre réel : il explore l'appartenance mutuelle de deux concepts, dont l'un a été rapporté, au préalable, à l'ordre de l'existence.

Quoi qu'il en soit, insiste le critique, supposé même, qu'en un sens quelconque, le Parfait exige l'existence, encore faudrait-il, pour atteindre par cette voie le Dieu de la tradition métaphysique, « sous-entendre également une théorie de la perfection, une théorie selon laquelle la perfection ne peut résider que dans le simple et dans le statique. Or, cette théorie n'est rien moins qu'évidente. Pourquoi la perfection ne serait-elle pas tout simplement l'infini du progrès, quand on l'envisage d'une vue globale et qu'on en symbolise la convergence par une limite » (p. 29) ?

M. Le Roy n'a pas voulu dire, me semble-t-il, que le Parfait — j'entends le parfaitement parfait, celui qui répond aux exigences absolues de la raison — puisse être le « progressif », le « mouvant » comme tel : l'assertion serait bien étrange (1). Il suppose plutôt que notre notion du Parfait puisse ne désigner que la totalisation idéale de l'infini « progrès » : une « limite » dont la possibilité en soi ne serait point nécessairement donnée par les termes mêmes de la série progressive.

Cette supposition était éliminée d'avance par le contexte des arguments scolastiques du mouvement et de la contingence. La nécessité du Parfait comme Acte pur y résulte, non des étagements

(1) J'avoue cependant ma perplexité devant des déclarations comme celle-ci : « Pourquoi, en un mot, le parfait ne serait-il pas une ascension, une croissance, plutôt qu'une plénitude immobile ? » (p. 95. Voir aussi p. 45). Il n'échappe évidemment pas à M. Le Roy que ce qui reste capable de croissance peut bien être dit, sans contradiction immédiate dans les termes, *le plus parfait qui soit à un moment donné*, mais certainement pas *le parfait pur et simple*. Alors comment faut-il comprendre ? Usons-nous des mêmes mots dans le même sens ?

progressifs du devenir tendant vers une limite, mais plus immédiatement de l'inintelligibilité intrinsèque de tout acte mêlé de puissance, ou, ce qui revient au même, de la contradiction logique qui éclate dans l'hypothèse d'un « devenir absolu » se suffisant par soi.

Du reste, les scolastiques savent très bien — pourquoi toujours les supposer capables des plus élémentaires confusions ? — que la limite d'une série réelle ne représente pas nécessairement une possibilité d'existence : lorsque, dans la « quatrième voie », celle des degrés de perfection (que l'on peut d'ailleurs comprendre de diverses façons), ils font expressément état d'une « limite », ou d'un « maximum », la portée dernière de leur argument n'est point fondée sur les propriétés *communes* des séries et des limites; elle est fondée sur les propriétés *singulières* des perfections « transcendantales » et de la limite absolument universelle. Ne nous laissons pas impressionner outre mesure par le « maxime calidum » de saint Thomas! (1).

Peut-être M. Le Roy, en développant son objection contre la « quatrième voie » (pp. 43-46), a-t-il trop négligé une particularité de celle-ci, que pourtant il avait lui-même exactement notée : « L'existence nécessaire [plus rigoureusement, semble-t-il : la « possibilité en soi »] du « parfait », ou du « maximum », est « condition requise *pour qu'il soit possible de définir* et de graduer la série ascendante des perfections observables » (p. 44).

Dans les échelonnements où telle est bien la fonction rationnelle du « maximum », on voit aisément que la série montante, « progressive », tendant vers la réalisation existentielle de sa limite, est logiquement sous-tendue par un enchaînement « régressif » de conditions, remontant jusqu'à la possibilité en soi (ou l'intelligibilité) de cette même limite comme à la condition initiale de possibilité (d'intelligibilité) de toute la série. Des deux notions de limite que distingue M. Le Roy, une seule reste alors applicable : et la preuve de Dieu par les degrés de perfection

(1) Touchant l'argument des degrés, on a pu lire naguère, dans cette Revue (1927, p. 321 et p. 436) un excellent travail du R. P. Lemaître.

n'est donc nullement ambiguë; la forme en est correcte. En discuter le contenu exigerait des développements qui seraient ici hors de place; tout au moins peut-on constater que la plupart des scolastiques aristotéliciens admettent, implicitement ou explicitement, la valeur de cette preuve dans la ligne montante de l'«acte». M. Le Roy n'a donc pas tort de rapprocher lui-même la considération des degrés de celle du primat absolu de l'acte sur la puissance (pp. 29, 43, 45). Toutes les voies nous ramènent à ce couple fondamental de notions.

Toutes les voies? Oui, certes, sans excepter celle des causes finales (5e voie) : les scolastiques n'ont pas attendu Kant et M. Le Roy pour s'apercevoir que l'argument de finalité ne démontre, par delà la Raison ordonnatrice du monde, l'Intelligence créatrice et transcendante, qu'en vertu du processus dialectique même qui conduit jusqu'à leur sommet dernier les autres preuves; je veux dire : en vertu de la nécessité reconnue d'un Acte pur, où soit concentrée toute la perfection intensive de l'être.

Néanmoins, d'accord avec l'éminent critique pour proclamer indispensable ce couronnement de l'argument de finalité, un thomiste (qu'il soit permis de le dire en passant) aurait quelque peine à retrouver, dans la « preuve d'orateur et de poète lyrique » (p. 37) qu'on lui met sous les yeux en la déclarant sienne, la démonstration beaucoup plus sobre et plus technique que ses maîtres lui avaient transmise. Celle-ci n'affichait pas du tout — comme celle de quelques « optimistes » leibnitziens, caricaturés dans « Candide », ou comme celle d'autres spiritualistes, auxquels songeait probablement, M. Le Roy — la prétention de brosser un tableau plus ou moins grandiose, plus ou moins complet, avec ou sans ombres, des harmonies de l'univers. Au point de départ de la preuve thomiste, une « régularité » quelconque suffit, aussi limitée que l'on veut : juste assez pour entrer en possession légitime du concept d' « ordre ». Il importe assez peu que l'on étende ensuite empiriquement ce concept à l'ensemble des choses par nous connaissables (cet ensemble n'est tout de même pas encore l'univers), ou que plutôt, se bornant à une « preuve

de logicien » (p. 37), l'on raisonne immédiatement sur la nature et les principes derniers de la causalité « exemplaire », « idéale », que tout ordre, si modeste soit-il, révèle à nos yeux.

Je regrette de devoir ajouter que les remarques critiques dont est accompagné l'exposé de cette preuve trahissent une surprenante méconnaissance de la doctrine scolastique des causes finales. Deux ou trois brèves citations le montreront à suffisance.

La finalité « que suppose l'argument, c'est, écrit M. Le Roy, une finalité *externe*, c'est-à-dire une distribution industrieuse opérée par le dehors, un agencement de rouages distincts qui préexisteraient à leur engrènement... » (p. 30). « Quant aux lois, poursuit-il (croyant s'opposer en cela aux scolastiques!), quant aux lois qui traduisent des modalités vraiment réelles,... elles ne sont pas adventices à la nature des choses, au contraire elles en dérivent ou plutôt la constituent » (p. 40). Dans l'argument des causes finales, « l'on regarde l'ordre qui y règne [dans l'univers] comme ajouté après coup ainsi qu'une forme à une matière préexistante... on tient cet ordre pour un agencement de rouages distincts, de pièces rapportées, dont l'existence individuelle ne se confondrait pas avec l'adaptation réciproque » (p. 41).

Le philosophe pénétrant qui délivre cette mercuriale, l'aurait-il faite de cette façon s'il avait soupçonné que les scolastiques non nominalistes, c'est-à-dire la plupart des scolastiques, n'opposent jamais à ce point finalité externe et finalité interne : pour eux, c'est par les « natures » mêmes des choses que la Pensée divine ordonne et régit le monde; les corrélations cosmiques résultent prochainement de l'affinité et de l'opposition de ces « natures », expressions du dessein créateur; les « formes substantielles », principes de finalité interne, sont des idées entravées de matière, de véritables « idées immanentes »; l'activité naturelle des choses en traduit rigoureusement la finalité nécessaire : « omne agens agit propter finem », cet adage vaut aussi pour les causes les plus humbles, inconscientes et déterminées; en un mot, les scolastiques ignorent l'antinomie cosmologique de la causalité et de la finalité.

Mais, dira-t-on, « prenons la formule de saint Thomas : *Ea quae non habent cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab*

aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Qu'on y voit bien l'idole du gouvernement par le dehors! » (p. 41). Franchement, la comparaison du Docteur angélique n'est pas si mauvaise, mais ce n'est qu'une comparaison. Dieu meut les choses par le centre même de leur nature; comme Énergie créatrice et concourante, il leur est plus immanent qu'elles-mêmes. La théodicée thomiste répugne à charger la Cause première des tâches subalternes qui conviennent aux causes secondes : un dieu qui dirigerait le monde comme l'archer pousse sa flèche ne serait pas Dieu.

En définitive, une fois dissipés les malentendus d'interprétation, il apparaîtrait, je pense, que le différend entre M. Le Roy et les scolastiques porte avant tout — qu'il s'agisse de l'argument des causes finales ou d'autres preuves de Dieu — sur l'emploi légitime des notions de puissance et d'acte. Lorsque ces notions reçoivent le sens pur et plénier que leur attribue la tradition thomiste, l'axiome de la primauté de l'acte semble bien difficile à contester. M. Le Roy met en doute ce primat de l'acte; mais sa difficulté porte moins sur la priorité logique de l'acte dans le rapport conceptuel acte-puissance, que sur la possibilité d'exprimer vraiment le réel par ces deux concepts. « N'est-ce pas, dit-il, ériger en métaphysique les réifications artificielles du discours? » (p. 29). Nous voici donc au nœud central du problème : la valeur de la pensée conceptuelle. Toutes les critiques secondaires accumulées par M. Le Roy sont purs malentendus ou escarmouches sans importance, quelque émoi qu'elles aient donné à des lecteurs trop impressionnables ou mal informés.

Dans la suite de cet article, nous commencerons par mettre en parallèle la théorie du concept, propre à M. Le Roy, et celle des scolastiques. Nous pourrons ainsi comprendre plus exactement le sens et la portée de la partie constructive du « Problème de Dieu ». Et peut-être, du même coup, nous sera-t-il donné d'entrevoir pourquoi un esprit aussi distingué et aussi sincère que le docte professeur au Collège de France était exposé à de si graves méprises dans l'interprétation du réalisme de l'École.

(*à suivre.*) J. MARÉCHAL, S. I.

Pour l'histoire de l'« imperfection morale ».

Dans les savantes pages que publiait en 1929 cette Revue sous le titre : « Soixante ans de théologie morale », le R.P. Vermeersch signalait comme une des controverses morales les plus animées de ces derniers temps celle qui concerne l'existence de l'imperfection consentie, distincte du péché véniel (*N. R. Th.*, 1929, p. 871). Soulevée en 1908 par un article du R. P. Hugueny, O. P. (*Revue du Clergé français*, mars 1908, pp. 641-660), elle a suscité toute une littérature. De cette date à 1930, nous n'avons pas relevé moins de quarante travaux qui s'y rapportaient. Dans la *Nouvelle Revue Théologique* (janvier et février 1931) la question doctrinale vient d'être exposée et discutée par le R. P. Creusen et M. le chanoine Ranwez. Nous voudrions pour notre part verser simplement au dossier quelques recherches historiques : quelle est l'origine et quels furent, en théologie morale, les premiers défenseurs de la doctrine devenue dans la suite tout ou moins la plus commune, qui admet l'existence d'une telle imperfection? Jusqu'ici, nous semble-t-il, ce point n'a pas été suffisamment élucidé. Sans doute, il reste secondaire; mais nous croyons que l'éclaircir fera mieux comprendre et cette doctrine elle-même et le débat soulevé à son sujet.

En 1923, dans un article du Dictionnaire de Théologie, où il reprenait, en s'efforçant de les fortifier encore, ses premières analyses, le P. Hugueny écrivait : « De l'imperfection ainsi entendue (libera transgressio aut omissio consilii divini), il n'est jamais question dans saint Thomas ou Suarez... Le premier théologien qui ait parlé d'imperfections, d'actes libres qu'on doit regretter, mais qui ne sont pas péchés, paraît être le cardinal Jean de Lugo, professeur de morale au Collège Romain... » (Art. *Imperfection*, col, 1286) (1).

(1) *L'Ami du Clergé* (1924, p. 427) résumant l'article du R. P. supprime le *peut-être* : « De l'imperfection ainsi entendue, il n'est jamais question dans

Nous inspirant de ces lignes, nous prendrons Lugo comme point de départ de nos recherches. Au XVII^e siècle, plus encore qu'en tout autre temps, les théologiens se plaisaient, avant de donner leurs solutions, à rapporter et à discuter celles de leurs prédécesseurs. Ils aimaient à détailler les autorités sur lesquelles ils s'appuyaient et à énumérer les adversaires qu'ils combattaient. Ce sera donc à Lugo lui-même et à ceux qui assez immédiatement après lui ont traité de l'imperfection morale, que nous allons demander comment s'est formée leur doctrine.

I. Lugo.

Dans ses « *Disputationes scholasticae de virtute et sacramento Poenitentiæ* » (1^re édition, Lyon, 1638), le P. Jean de Lugo, alors professeur au Collège Romain (il ne sera créé cardinal qu'en 1643), traite à deux reprises des imperfections.

Il recherche d'abord (*Disp. III, De objecto materiali virtutis poenitentiae*, sect. I, n. 9-11) si la vertu de pénitence s'étend au regret des imperfections, c'est-à-dire des omissions d'actes plus parfaits, d'actes de conseil auxquels on n'était pas tenu. Il conclut par l'affirmative : elles ne sont pas proprement matière de la pénitence, ni causes d'aversion divine, ni raisons de châtiment, mais on peut les regretter, en demander pardon, chercher à satisfaire pour elles, car elles détournent négativement de nous Dieu, qui en est moins porté à nous donner ses bienfaits (1).

saint Thomas ni dans les anciens théologiens de n'importe quelle école avant le milieu du XVII^e siècle. Le premier théologien qui ait parlé d'imperfections au sens très précis d'actes volontairement défectueux, qu'on doit regretter sans qu'ils soient péchés, est le cardinal Jean de Lugo... ».

Le R. P. Vermeersch, plus prudent, au moins en ce qui concerne Lugo, écrit (*Periodica*, t. XVII, fasc. IV, p. 195*) : « Quaestionem istam ignorarunt sanctus Thomas, Suarez, qui esse, in ordine morali, quidpiam medium imputabile, quod locum obtineat inter peccatum... et actionem simpliciter bonam, non videntur suspicati esse. Saeculo autem XVII, card. de Lugo... formaliter proposuit imperfectiones ut distinctas a culpa... ».

Le chan. Ranwez (*Ephem. Lovan.*, avril 1926, p. 177 note 2) fait remarquer avec raison à propos du P. Hugueny : « On voit cependant cités chez Passerini quelques théologiens à peu près de la même époque et dont Lugo aurait pu s'inspirer ».

(1) Pour la discussion de cette opinion, voir P. Galtier, *De Poenitentia*,

En second lieu, dans la *Disputatio XVI* (*De integritate confessionis*), sect. II, n. 102-103, Lugo se demande si les imperfections, comme celles de résister aux inspirations divines, peuvent être matière de la confession sacramentelle. En face de Tolet, qui déclare péché véniel une telle résistance ou toute omission d'un bien non obligatoire qu'on pourrait accomplir (1), il place Jean Sanchez (*Select. Disp.* 1, 6, 7), que rapporte Diana. D'après Sanchez, il faut défendre aux pénitents de telles accusations, parce que ces imperfections ne sont pas des péchés. Lugo critique l'un et l'autre et s'arrête à une position moyenne. D'après lui, plusieurs de ces manquements (plura ex iis quae videntur merae imperfectiones) ne se font pas sans quelque faute vénielle, surtout si, comme le soutiennent communément les thomistes, il n'y a pas d'actes indifférents in individuo. Au reste, il n'est pas nécessaire que tout ce qu'on dit en confession soit d'une manière déterminée et sûre matière de confession. Le médecin accueille tout renseignement utile sur ses malades : le confesseur est aussi un médecin, le médecin des âmes; c'est à lui à juger ce qu'il peut accueillir pour mieux guérir le pénitent.

Dans le premier passage de Lugo, aucune référence (de fait c'est bien là qu'il paraît le plus original); dans le deuxième, outre Tolet qu'il combat, il cite Sanchez et Diana, ce dernier comme rapportant au moins la doctrine de Sanchez. Si Lugo critique Sanchez, ce n'est pas sur l'existence d'imperfections morales distinctes du péché véniel, c'est sur leur étendue; il juge qu'elles sont moins fréquentes, à raison de la fin ou du motif qui les fait admettre. C'est la doctrine même qui deviendra dans la suite la plus commune. Notons aussi que si Lugo n'examine pas directe-

1923, n° 27, p. 22. Lugo a de l'objet formel de la vertu de pénitence une conception particulière, qui paraît différente de celle de saint Thomas.

(1) Il faut citer ce texte du Cardinal Tolet; car il reviendra constamment chez les auteurs que nous analyserons. On le trouve dans la célèbre Somme *De instructione Sacerdotum* (1re édition, Lyon, 1599), L. III, c. 2 (De peccatorum distinctione in communi), n. 5 (et non 6 comme l'indiquent Sanchez et d'autres à sa suite) : « In venialibus aliquando est commissio, aliquando est omissio... Omissio, cum operationis convenientis defectus est, ut aliquibus divinis inspirationibus non respondere, nec operari aliquod bonum, cum possit quis operari, licet non obligetur ex praecepto ». Tolet ne discute pas en détail la question et n'emploie pas le mot d'imperfection.

ment ou en détail la nature de l'imperfection et son caractère moral, sa pensée sur ce point est des plus claires — et il est peu compréhensible qu'on ait pu se méprendre : les pures imperfections, et en elles-mêmes, et même au concret, quand un motif vicieux ne vient pas les corrompre, sont bien, pour lui, des actions non coupables, des actions bonnes, quoique moins bonnes.

II. Après Lugo.

Nous nous en tiendrons aux successeurs immédiats de Lugo. Il est exact que c'est seulement vers 1650 et dans le troisième quart du XVII^e siècle que l'on voit s'accroître le nombre des théologiens qui traitent explicitement la question de l'imperfection et plus ou moins pensent sur elle comme Lugo.

Sans prétendre que notre énumération soit exhaustive, nous donnerons par ordre des dates, où parurent leurs ouvrages, ceux que nous avons pu découvrir jusqu'en 1670, en indiquant sommairement les principales sources dont ils se réclament.

1° *François Pellizarius, S. I. Manuale Regularium*, t. I, tract. V, cap. III, n. 22. — La 1^re édition de cet ouvrage est de 1647-1648. Mis à l'Index en 1651, le livre fut revu par l'auteur qui en prépara une deuxième édition parue en 1653. Dans le passage indiqué, Pellizarius se demande si les religieux peuvent s'accuser dans leurs confessions de leurs « imperfections ordinaires », par exemple de n'avoir pas répondu aux inspirations divines. A cette question il répond en donnant la solution de Lugo, dont il cite et résume le deuxième passage. Il cite également Sanchez.

2° *Nicolas Lancicius* (Lanczijcki). — Ses *Opuscula spiritualia* ont été publiés à Anvers en 1650, deux ans avant sa mort, par le P. Bollandus. Dans le troisième opuscule *De quatuor F. seu de quatuor viis perveniendi ad perfectionem et sanctitatem vitae*, la question des imperfections est traitée en détail (chap. I, surtout n^os 6-26). Sans doute, Lancicius est surtout un auteur spirituel; mais, très lié à Rome avec Bellarmin, Suarez, Grégoire de Valentia, puis professeur de théologie dans son pays d'origine, la Lithuanie, il donne à son enseignement ascétique une note très

théologique, et il montre bien l'influence de la littérature spirituelle sur la formation de la doctrine de l'imperfection.

Tout d'abord il traite des violations des règles religieuses : même quand celles-ci n'obligent pas sous peine de péché, il faut éviter de les enfreindre, parce qu'ainsi on déplait à Dieu et que, selon l'enseignement de saint Thomas, de Cajetan, de Thomas Sanchez et d'autres, on peut en réalité difficilement les transgresser sans quelque péché.

Après quoi, parlant des imperfections en général, Lancicius établit l'existence d'actes imparfaits, qui, à proprement parler, ne sont pas des péchés mais cependant, au jugement de Dieu et des saints, sont dignes de blâme. En preuve, il cite des exemples tirés de l'Évangile et s'appuie, dans ses explications, sur saint Thomas, toute une série de Pères et d'auteurs spirituels (saint Jean Chrysostome, saint Laurent Justinien, saint Bernard, saint Léon pape, saint Ambroise, saint Basile, saint Grégoire pape, etc...). En terminant,il invoque (n° 10) saint Vincent Ferrier (*Opusculum de vita spirituali*, cap. 16), Cassien (*Collat. 11*, cap. 10), et, avec d'autres théologiens, Suarez (praeter alios theologos Suarezius noster). De Suarez est cité un principe général tiré du *De Relig.* Tr. 8, L. I, n. 15 « Latius patet imperfectio quam peccatum ».

Le reste de l'exposé explique avec plus de détails cette doctrine et apporte de nouvelles autorités patristiques et ascétiques. Lugo n'est nulle part cité; peut-être est-il compris dans ces « autres théologiens » partisans de la même doctrine.

3° *Louis Bertrand Loth, O. P. Resolutiones theologicae illustrium difficultatum contingentium in Belgio*, Douai, 1653. — Dans cet ouvrage très curieux de casuistique, ce dominicain, professeur de théologie à Saint-Omer, puis à Douai, traite des imperfections (*Tract.* 8, *quaest.* 3) sous cette forme : « *De devotariis seu filiabus devotis Art.* 1 *: Utrum laudabiliter confiteantur suas imperfectiones quae non sunt peccata*? » Il critique Rodriguez (*Tom.* 3 *de perfectione* tract. 4, c. 4) qui conseille cette confession, du moins en matière de chasteté, et il donne cette réponse générale : la confession des imperfections est inutile puisque la juridiction pénitentielle ne s'étend qu'aux péchés.

Dans l'article 2, Loth se demande : « An peccant filiae devotae non correspondentes inspirationibus divinis? » Tolet l'admet; Sanchez et Diana le nient; Loth conclut avec eux en s'appuyant sur ce que saint Thomas dit des conseils (I^a II^{ae}, q. 108, a. 4). A l'objection thomiste qu'il n'y a pas d'actes humains et concrets indifférents, il répond ceci : pour que la résistance à une inspiration divine ne soit pas mauvaise, il suffit qu'on l'accomplisse parce que l'on voit n'y être pas obligé. Cette doctrine, explique-t-il en détail, est vraie même pour les religieux. Loth, en bon dominicain, prétend s'appuyer sur saint Thomas et ne cite pas Lugo.

4° *Collegii Salmanticensis Fratrum Discalceatorum B. M. de Monto Carmelo Cursus theologicus, tomus IV^us, tract. XIII, De vitiis et peccatis, Pars II^a, Disp. XIX, Dub. I n.* 8 *et* 9. — C'est le grand traité dogmatique dit des « Salmanticenses ». L'auteur du tome IV^e est le P. Dominique de Sainte-Thérèse. Il le fit paraître, semble-t-il, non en 1647, comme le dit Cosme de Villiers dans sa « *Bibliotheca Carmelitana* » et le répète le *Dictionnaire de Théologie*, mais vers 1655. Les approbations de la 1^re édition, reproduites en tête de l'édition Palmé (1870, t. I, p. 31) portent en effet cette date.

A l'occasion du péché véniel, le P. Dominique explique « quid sit imperfectio et qualiter a peccato veniali distinguatur » (n. 8). Nous résumons sa doctrine : l'imperfection est, à parler absolument, un acte bon, mais qui manque de ce degré de bonté grâce auquel le sujet en serait dirigé vers la perfection; cet acte ne viole aucune loi obligeant en conscience, mais seulement une loi de décence et de convenance, en vertu de laquelle ceux qui tendent à la perfection doivent choisir le mieux; ce n'est ni un acte mauvais ni un acte indifférent; il n'est pas à blâmer comme coupable, mais il n'est pas à louer.

Le P. Dominique est le premier auteur chez qui nous ayons rencontré une analyse aussi directe de la nature même de l'imperfection. Lancicius, plus pratique, n'entre pas dans une considération doctrinale aussi poussée. A ce point de vue, le théologien carme paraît très original et personnel, car il ne cite ni Lugo ni aucun autre docteur.

A la fin de la même théologie (tome XII, *De Poenitentia*) viendra l'étude des questions traitées par Lugo (rapports de l'imperfection avec la vertu et le sacrement de pénitence). Le P. Ildephonse des Anges, qui paraît être l'auteur de ces pages, renverra au P. Dominique et reproduira sa doctrine; pour lui comme pour Lugo, les imperfections qui, en principe, ne sont pas péchés, peuvent souvent le devenir du fait des motifs qui les font accomplir. Cependant, sur la confession des imperfections, il combattra Lugo, prenant ainsi une position moyenne entre lui et Sanchez. Contre le même théologien, il refusera de faire d'elles un objet possible de la vertu de pénitence.

Outre Lugo, Sanchez, Tolet, il citera Aversa, Prado, Louis de Grenade (1), etc...

Quelque intérêt que présentent ces derniers exposés, nous n'en ferons pas état, parce que l'œuvre qui les contient est postérieure à la période que nous étudions; elle est au moins de la fin du XVII^e^ siècle et même plus tardive, si le tome XII n'a paru, comme nous le croyons, qu'en 1712.

5° *Rodrigue de Arriaga. Disputationes theologicae, tom. VIII, De Poenitentia*, Lyon, 1655. — Depuis 1624, ce jésuite enseignait la théologie ou dirigeait les études théologiques à Prague. Au 1^er^ traité, sect. IV du tome indiqué, il traite des imperfections, les définit des « omissiones alicuius perfecti », des omissions de quelque point de perfection sans obligation morale; et il en distingue une double espèce selon qu'elles comportent ou non quelque obligation pénale; les premières sont appelées par lui imperfections positives, ce sont celles qui sont contre les règles religieuses; les autres sont dites imperfections négatives.

Cette terminologie ne sera pas suivie et spécialement chez les modernes prendra un autre sens (imperfections consenties ou non).

Arriaga ne discute pas plus profondément la notion d'imper-

(1) RAPHAEL AVERSA, dont le traité sur l'Eucharistie, la Pénitence et l'Extrême-Onction parut en 1644 et JEAN MARTINEZ DEL PRADO, dont le *De Poenitentiae Sacramento* est de 1669, auraient été intéressants à étudier pour notre matière. Mais nous n'avons pu consulter leurs ouvrages.

Le texte de Louis de Grenade est tiré du *Memoriale vitae christianae*, tract. 2, p. 2, c. 3; il est cité comme étant en faveur de la confession des imperfections.

fection; mais il est un témoin intéressant de la manière dont les violations de règles, n'obligeant que pénalement, sont entrées dans cette notion.

6° *Georges Gobat. Alphabeticum Confessariorum*, Constance 1666, (n. 50), passage reproduit dans ses *Experientiae theologicae*, 1669, Lib. *VII*, Casus XV, n. 504, sq. — Petit marmiton d'abbaye, entré chez les jésuites, devenu brillant professeur de littérature, puis recteur des collèges de Halle et de Fribourg, Gobat enseigna 27 ans la théologie morale à Constance. Il reste un des principaux représentants de la casuistique du temps; et ses cas « expérimentaux » rencontrèrent un grand succès. Le cas qui traite des imperfections est intitulé : « Casus nimis sapientis », celui du pénitent trop sage qui n'a que des imperfections à confesser. Gobat se plaint que personne jusqu'à lui, sauf un obscur auteur ascétique d'Allemagne (Georges Biegeisen, *Montem myrrhae* p. 6, c. 1), n'a donné une définition rigoureuse de l'imperfection. Voici celle qu'il propose : « Imperfectio stricte dicta est actio vel omissio repugnans suasioni aut consilio sano in re ad mores spectante, et ex se nec vetita nec imperata; atque adeo adversans aut consiliis inspirationibusve divinis aut superiorum voluntati, etsi ad peccatum non obliganti, aut dictamini rationis impellenti ad honestiora, decentiora circa actiones morales » (*Experientiae*, édit. de 1669, n. 508).

Gobat cite comme sources de sa doctrine Lancicius et Suarez (*De Relig.* tr. 8, l. 1, c. 3, n. 15). Il donne des exemples d'imperfections et tranche le cas proposé en répondant : les imperfections ne sont pas proprement des péchés, mais « in iis communissime latet aliquod peccatum », du fait qu'une fin honnête, à laquelle on les rapporte, fait défaut. En particulier, il en est ainsi des violations des règles religieuses, comme l'enseigne Suarez. On pourrait donc à la rigueur absoudre le pénitent « trop sage », car la plupart de ses imperfections sont de ce fait des péchés; « ego tamen, ajoute-t-il, pro maiore securitate peto ut addatur aliquod peccatum ex antiquis ». Gobat ne cite pas Lugo; il tient en somme la même doctrine que lui, en insistant davantage sur la fréquence des imperfections transformées en péchés véniels par leurs

motifs. Il ne paraît pas s'inspirer de ce théologien, mais bien plutôt de Lancicius et de Suarez.

7° *Pierre-Marie Passerini.* — Tous les auteurs que nous venons de signaler admettent avec des modalités diverses l'existence d'imperfections distinctes du péché véniel. En face d'eux, nous ne trouvons à citer pendant la même période, comme adversaire, que le dominicain Passerini.

Le P. Pierre-Marie Passerini de Sextula « maître et procureur de l'Ordre des Prêcheurs, et professeur de théologie (cours du matin) à la Sapience romaine » — ainsi parle le titre même de son ouvrage —, publia en 1663-1665 l'important traité *De hominum statibus et officiis inspectiones morales ad ultimas septem quaestiones* 2^a 2^{ae} *divi Thomae.*

Dans son exposition de la question 184, art. 3, n. 31-38, il se demande d'abord si le conseil entraîne quelque obligation légère. Il répond négativement : c'est là le fondement même de sa distinction avec le précepte; Dieu n'impose pas le conseil; il le propose comme du meilleur, que l'on peut librement choisir.

Suit une nouvelle question, n. 39 et sq. : « Résister à une sainte inspiration, est-ce péché? » C'est sous cette forme qu'est examinée l'imperfection, mot que Passerini prononce du reste à peine. Sanchez, Tanner et Diana — ce dernier cite les deux précédents — tiennent que cette résistance n'est pas coupable et qu'on ne doit pas la confesser. Pellizarius et Lugo admettent que la confession en est utile, mais non parce que ce serait toujours un péché. Tolet au contraire enseigne qu'elle est au moins péché véniel. Passerini se range à cette dernière opinion. Non seulement quand l'inspiration divine nous pousse à quelque acte de précepte, même si elle nous invite à accomplir un conseil proprement dit, nous péchons en ne la suivant pas. Il s'appuie sur l'Écriture, saint Grégoire le Grand et sur des preuves de raison : c'est une ingratitude et une irrévérence envers Dieu, et c'est refuser de faire le meilleur — ce qui est un péché, quand le meilleur nous est vraiment possible et proposé. Comme cette dernière opinion est fort controversée, il l'examine en détail, n. 47-54, sans apporter au reste pour nos recherches d'indications intéressantes.

Ainsi, pour en revenir à Lugo, de nos sept auteurs immédiatement postérieurs à ce théologien, deux seulement le citent : ce sont Pellizarius, pour le résumer, et Passerini, pour le combattre. Les cinq autres ne se réfèrent pas à lui. Et ce n'est pas une raison pour affirmer avec certitude qu'ils l'ignoraient. Mais enfin, avec grande vraisemblance, on peut en conclure que Lugo n'était pas regardé, même trente ans après le *De Poenitentia*, en la question des imperfections, comme un initiateur, un inventeur. A lire Lugo, on a du reste tout à fait l'impression que, surtout en ce qui concerne la notion et la nature des imperfections distinctes du péché véniel, il ne prétendait nullement être original. Lancicius et le P. Dominique de Sainte-Thérèse, qui ont traité de ces deux points plus amplement et plus personnellement, donnent la même note.

Cette conclusion et cette impression se confirment tout à fait, si on veut bien faire état des citations que les divers auteurs examinés et Lugo lui-même nous font d'écrivains antérieurs au *De Poenitentia*. Ce sont ces auteurs qu'il nous reste à analyser sommairement.

III. Avant Lugo.

1° *Jean Sanchez et Antoine Diana.* — C'est un très curieux ouvrage que les *Selectae disputationes de rebus in administratione Sacramentorum, praesertim Eucharistiæ et Paenitentiae, accidentibus*. Elles parurent à Madrid en 1624 (2e édit., Lyon, 1636). L'auteur, qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme, le jésuite Thomas Sanchez (1550-1610), rendu célèbre par son monumental traité du mariage (1602), était un prêtre d'Avila (1). Nous n'avons que peu de renseignements sur sa vie. Hurter ne nous donne que la date de sa mort, cette même année 1624. Dans le titre de son volume, Jean Sanchez se dit « docteur en théologie, savant en l'un et l'autre droit, chapelain du royaume

(1) Pour les distinguer, beaucoup d'auteurs postérieurs appelleront Jean Sanchez *Sanctius* et réserveront les noms de *Sanchesius* ou *Sanchez* au P. Thomas.

dans le couvent royal de l'Incarnation à Madrid et examinateur pour les sermons et les confessions... » Diana le traite d' « amicissimus vir » (t. 2, tract. 4, resol. 52, édit. de Lyon 1635) et déclare son œuvre « immortalitate dignissima ». Avec la candeur coutumière à l'époque, Sanchez disait, toujours dans le titre, qu'elle était « tout à fait nécessaire aux confesseurs et aux pénitents, très utile aux évêques, aux inquisiteurs, aux curés, aux réguliers, aux juges et aux avocats ». Elle n'en fut pas moins mise à l'Index, par décret du 18 décembre 1646 (sous Innocent X), pour ses tendances laxistes et spécialement, semble-t-il, pour son probabilisme allant jusqu'à admettre contre la loi la valeur d'une probabilité même légère. Aussi mêlées que soient les « *Disputationes* », elles apparaissent cependant de première importance pour l'histoire de la discipline sacramentaire et surtout pénitentielle, après le Concile de Trente.

Le but principal des 56 *Disputationes* est proclamé dans la préface : instruire confesseurs et pénitents de ce qui est vraiment péché, débarrasser les confessions de toute superfluité, rendre ainsi plus douce la tâche de leurs ministres et libérer les fidèles de pernicieuses anxiétés. L'auteur prétend qu'il a voulu délibérément être court; il nous offre tout de même 414 pages fort denses; et il nous annonce qu'avec intrépidité « resolutorie » il déclarera vrai « ce qui l'est ».

Cette audace s'exerce d'abord sur les manières défectueuses de se confesser. La première des *Disputationes* traite de ce sujet; et Sanchez le juge si important qu'il demande à ses lecteurs de parcourir au moins les premières pages, s'ils ne veulent pas affronter le reste. Or, avant toute autre, comme défectuosité à corriger dans la confession, il signale l'aveu des imperfections. Qu'on veuille les rapporter pour s'humilier, ce pourrait être une bonne chose; mais qu'on ne le fasse pas « sacramentellement ». Rodriguez (*T. 3 De Perfectione*, tract. 4, c. 4) a eu tort de conseiller la confession des imperfections en matière de chasteté. C'est là un conseil que seuls peuvent donner des spirituels ignorants et non instruits (non litterati). Sylvester, saint Thomas, Pinellus, Suarez, Henriquez, Reginaldus, Armilla, Possevin, etc... donnent

avec ensemble la brièveté comme une des qualités de la bonne confession; il faut donc en élaguer toutes ces longueurs inutiles, et, si l'on veut consulter à propos des imperfections, en parler en dehors du for pénitentiel. Les religieux eux-mêmes doivent agir ainsi; car, s'ils sont tenus à tendre à la perfection, cette obligation ne porte proprement que sur la matière des trois vœux, le reste est affaire de conseil.

Dans une autre *Disputatio*, la 7e, Sanchez traite la question plus particulière des inspirations divines. Si elles ne portent que sur des conseils, ne pas les suivre ne sera pas péché. « Je ne sais pour quelles raisons, ajoute-t-il, Tolet a pu affirmer le contraire ». Comme le dit très bien Suarez (*De Statu Relig.* l. 1, c. 9, n. 21) « operari contra consilia nulla nec minima Christi offensa est ». Au reste « il n'est pas de théologien qui professe qu'enfreindre un conseil sera puni de Dieu...». Répondant à une objection, il précise ce qu'est d'après lui une telle infraction : si l'on admet qu'il n'y a pas d'actes indifférents, comme l'enseigne saint Thomas (ce qu'on pourrait au reste nier avec bien d'autres auteurs), c'est un acte de vertu. Il suffit que celui qui résiste ou n'obéit pas à ces inspirations le fasse parce qu'il voit qu'il n'est pas obligé ou qu'il veuille se servir de la liberté laissée par Dieu. On pourrait encore dire que c'est un acte de charité personnelle et naturelle... A l'objection tirée des obligations de la vie religieuse, Sanchez répond, comme plus haut, que seuls les manquements aux vœux sont des péchés, hors le cas de scandale et de mépris.

On le voit donc d'après ce rapide résumé, Sanchez posait très nettement, huit ans avant le *De Poenitentia* de Lugo, la question de la confession des imperfections : il faut lui en reconnaître le mérite. Lugo n'a fait que la reprendre; il a corrigé la solution trop absolue de son prédécesseur, en restreignant, à cause des motifs souvent incorrects, le champ des imperfections proprement dites. Il a de plus discuté, ce que ne faisait pas Sanchez, les rapports des imperfections avec la vertu de pénitence. Quant à la conception même de l'imperfection, elle est plus nette dans Lugo : il y range sans hésitation la résistance aux inspirations divines, alors que Sanchez en examine à part la culpabilité. Au reste

Sanchez, non moins que Lugo, ne paraît nullement voir dans cette notion quelque chose de neuf, d'original, de personnel; il en parle, lui aussi, comme d'une notion admise, courante dans la théologie de son temps.

Avant de quitter Sanchez, il faut ajouter que sa doctrine sur la résistance aux inspirations divines a été rapportée par un autre auteur antérieur à Lugo, son contemporain *Antoine Diana*. Ce théatin, qui fut célèbre de son vivant et très honoré en cour de Rome, mais dans la suite, obtint un fâcheux renom de laxiste, résume et présente, dans ses *Resolutiones morales*, t. 2, tract. 4, resol. 52 (Palerme 1629), les vues de Sanchez comme « très pratiques et capables d'apaiser nombre de scrupules, surtout chez les personnes spirituelles ». A Sanchez, il joint en outre, comme donnant une solution semblable, — et c'est exact, — le jésuite Tanner (in part. 2, disp. 4, q. 10, dub. 4, n. 70) (1618).

2° *Suarez*. — A deux reprises, nous l'avons noté, Sanchez cite Suarez.

La première citation est empruntée au *De Poenitentia* (Disp. 22, n. 10). Ce passage traite de la brièveté désirable dans la confession. La recommandation de Suarez est très nette (1). Nous avouons cependant que, si Sanchez utilise ce texte pour interdire la confession des imperfections, ce n'est qu'une interprétation et une conclusion discutables. Nous n'en ferons donc pas état.

Tout autre est le second texte (*De Religione, tract. 7, l. I, c. 9, n. 24 et 25*) (2). Suarez y traite du conseil et établit fortement que le conseil proprement dit n'entraîne aucune obligation morale. Tous les théologiens modernes, dit-il, l'admettent après

(1) Voici ce texte de Suarez : « Est autem generaliter verum omnia illa quae materia confessionis non sunt nec ad finem eius quidquam conferant, esse a confessione resecanda, etiamsi vera sunt, quia, cum confessioni non sunt necessaria, nec utilia, eam superflue onerant, potius quam integrant et perficiunt. Nihilominus tamen ex hoc solo capite numquam fit nulla confessio, neque gravis injuria illi fit, quamdiu veritas narratur; et ideo nihil aliud in speciali circa hoc dicere oportet, nisi quod haec omnia omittenda sunt quae ad confessionem non conferunt vel ad finem eius, posseque saltem venialiter peccari narrando superflua, etiamsi vera sunt... ». Sanchez, estimant superflue la confession des imperfections, en concluait qu'il était défendu de les confesser.

(2) Cet ouvrage *De Virtute et Statu Religionis* a paru : le 1er volume à Coïmbre en 1608 et à Lyon en 1609, le 2e dans ces deux villes en 1609.

saint Thomas (I^a I^{ae}, q. 88) et Vega (*De Iustific.* L. 11, c. 2, 3, 4 et L. XIV c. 127), d'accord avec les Pères et même avec saint Paul (I Cor. 7). Suarez conclut donc : « à ne pas vouloir suivre et accomplir un conseil, non parce que l'acte est meilleur, mais parce que la volonté pour d'autres raisons ne se porte pas vers cet objet, il n'y a pas d'offense, même minime, envers Notre Seigneur » (n. 25). L'imperfection étant essentiellement une omission ou un refus du conseil, Sanchez voyait dans ces dernières lignes une confirmation de sa doctrine sur l'imperfection distincte du péché véniel. Et, semble-t-il, il n'avait pas tort; car c'était bien au concret que Suarez considérait le refus ou l'omission du conseil, puisqu'il faisait mention explicite du motif.

Ce qui nous confirmera la justesse de cette interprétation, ce sont d'autres passages du traité suivant. Le dernier de ces passages est celui sur lequel s'appuient Lancicius et Gobat pour revendiquer en faveur de leur doctrine le patronage du grand théologien.

Dans le traité 8, l. 1, ch. 2 du même *De Religione*, Suarez étudie donc en détail la question des règles religieuses et de leur obligation. Cette obligation a des modalités diverses selon les « Religions ». Dans certaines « Religions », les constitutions et règles sont expressément déclarées ne pas obliger sous peine de péché même véniel. Si on les enfreint, on doit seulement se soumettre aux pénitences qui seraient infligées (n. 12). Ainsi en est-il de l'Ordre des Prêcheurs, comme le rapporte saint Thomas (II^a II^{ae}, q. 186, a. 9, ad 1^{um}). Cette déclaration était alors une chose singulière. Cajetan ajoute qu'elle n'existait pas à l'origine des Prêcheurs mais a été portée dans le 2^e Chapitre général en 1237.

Il en résultera, fait remarquer Suarez, que « per se loquendo » il n'y aura pas péché à enfreindre de telles règles, que, même au concret, on pourra le faire, quelquefois au moins, sans aucun péché; car autrement, (et cette remarque nous paraît pleine de bon sens) les efforts des législateurs seraient tout à fait vains : malgré leurs déclarations, en fait, toute infraction serait péché. « Per accidens », ajoute Suarez, fréquemment, on commettra cependant une faute à cause du motif qui fera ainsi manquer aux règles, « quia raro contingit religiosum sic operari ex motivo honesto ».

C'est, on le voit, tout à fait, sur le point particulier des manquements aux règles religieuses, la doctrine que Lugo étendra à toutes les imperfections et qui deviendra l'opinion commune.

Ici on pourrait objecter : Suarez a traité d'une catégorie d'imperfections, il a professé explicitement sur elles la doctrine de Lugo; sur les conseils, il a parlé comme ce dernier; mais il n'a pas explicitement professé la doctrine entière de l'imperfection, distincte du péché véniel.

L'objection vaudrait, si, précisément à la fin du même chapitre, nous ne rencontrions à la fois et le mot lui-même d'imperfection et un principe général, qui montre que, dans sa pensée, ce qu'il disait des manquements aux règles s'étendait bien à toutes les imperfections. Ce principe est le suivant : en répondant à une objection tirée de la conduite du religieux qui transgresse ses règles, Suarez écrit explicitement que l'*imperfection déborde la faute vénielle;* ce religieux est appelé « imperfecta pars atque adeo turpis latiori modo (communitatis) quia *imperfectio latius patet quam venialis culpa* ». C'est l'une des qualités de ce grand théologien et l'un des profits que l'on peut retirer de sa lecture : souvent, dans des développements que nous trouvons avec notre goût moderne prolixes ou trop détaillés, jaillissent des formules saisissantes et pleines. Lancicius et Gobat avaient-ils tort d'avoir été frappés de celle-là et de l'invoquer en leur faveur? Si Suarez n'a pas traité tout à fait de front et en détail la question de l'imperfection, du moins par ses vues sur le conseil, sur les règles religieuses, enfin par un principe général s'appliquant à la matière entière, il a, croyons-nous, déjà esquissé la solution qui prévaudrait après lui; il est ainsi vraiment un devancier de Lugo, du P. Dominique de Sainte-Thérèse, de Lancicius; déjà il a annoncé, en la professant assez explicitement, la doctrine commune.

3° Sur les deux points traités spécialement par lui, Suarez était du reste en accord avec nombre de théologiens de son temps. En ce qui concerne la non-obligation des conseils, il l'a déclaré explicitement; quant aux manquements aux règles religieuses, il nous suffira de renvoyer à Lancicius et aux auteurs cités par lui. A ces auteurs nous n'en ajouterons que deux.

L'un est intéressant parce que c'est un moraliste tout pratique, qui eut son heure de succès, et un bon témoin des usages religieux. Le « R.P. Frère *Pierre Millard*, de l'ordre de Saint-Benoît et prieur de Sainte-Dode au diocèse d'Auch », écrivait dans « *la Grande Guide des curez, vicaires et confesseurs...* œuvre très utile et nécessaire pour toutes personnes qui ont charge d'âmes ...» (édition de Lyon, 1619, tome II, p. 495; l'approbation est de 1602 et la 1re édition doit être de cette année ou de la suivante) : « ...Les religieux s'occuperont icy (à l'occasion du 8e commandement) de leurs vœux solennels, reigles, constitutions et statuts qui obligent à peché, notamment de l'inobedience. J'ay dict qui obligent à peché, pour signifier, comme les reigles, constitutions ou statuts, qui n'obligent qu'à peines simplement temporelles, l'infraction, donc d'icelles ne peut estre matière pour s'en accuser ès confessions : telle est la reigle de saint Dominique, des Peres Jesuites, les statuts de la Congrégation des Fueillans et encore la reigle de nostre Pere saint Benoit, ès lieux qu'elle impose ou ordonne pour les trangresseurs des preceptes reguliers des peines temporelles... »

Le second auteur que nous citerons est parfois présenté comme adversaire de l'imperfection distincte du péché véniel et partisan avant la lettre de l'opinion de Passerini. C'est *Grégoire de Valentia* (1). Or tout à fait clairement, au 3e tome de ses *Commentaria theologica in S. Thomam* (*De virtutibus et vitiis*), Disp. X. q. 4 (*De statu religioso*) Punct. V, vers la fin (ce tome est, croyons-nous, de 1595), il écrit : « ...Ex quibus sequitur eum non peccare, qui regulam sub peccato ex se non obligantem transgreditur aliquo fine vel causa, quae tunc illi videtur rationabilis : quamvis illud quod facit, minus bonum sit, quam si servaret regulam. Non enim tenetur aliquis facere semper quod

(1) Dans ses *Theologiae moralis Principia*, etc., (vol. I, 1re édit. 1922, n. 423, p. 380), le P. Vermeersch cite comme tel Valentia entre Cajetan et Passerini. Il donne en référence t. 3, D. 19, q. 2, p. 1 ad 3 arg. Au lieu de la D. 19, inexistante, c'est sans doute de la D. 10 dont il s'agit. Mais de ce dernier passage on ne peut conclure, croyons-nous, que ceci : la tendance à la perfection, en général et comme intention, est de commandement.

Le texte que nous citons est autrement significatif et fait, à notre avis, de Valentia, au moins sur une des espèces de l'imperfection, un précurseur de Suarez et de Lugo.

melius est. Nihilominus communiter admisceri videtur nonnihil culpae in transgressione eiusmodi regularum. Irrepit enim facillime aut torpor aut libido ». Peut-on plus explicitement parler déjà de cette espèce d'imperfections, comme le fera Suarez, et ainsi annoncer la doctrine commune sur l'ensemble des imperfections?

Et il resterait dans cette enquête menée chez les théologiens prédécesseurs ou successeurs de Lugo un dernier point à traiter.

On n'a pas été sans le remarquer dans les analyses que nous avons données : tous ou presque tous nos auteurs citent saint Thomas, prétendent s'appuyer sur ses principes, prolonger les lignes doctrinales qu'il a tracées, quelques-uns même donner sa doctrine explicite. Est-ce avec raison? La théorie de l'imperfection distincte du péché véniel peut-elle vraiment et à quel degré se réclamer du grand docteur? On nous excusera de laisser délibérement de côté cette question. Elle est trop discutée de nos jours pour que nous osions la trancher en quelques mots (1). C'est un examen spécial qu'elle réclamerait. Du reste elle concerne les origines plus anciennes de la doctrine; et nous n'avons voulu que présenter quelques recherches sur ses origines immédiates en théologie morale. Il nous suffira d'avoir noté que ses partisans au début du XVII^e^ siècle revendiquaient pour elle un caractère thomiste.

4° *Auteurs spirituels*. Ce serait aussi omettre un élément de sérieuse importance que de ne pas signaler la très réelle influence qu'a exercée dans la formation de la notion d'imperfection et de sa doctrine la littérature ascétique.

Sanchez cite Rodriguez et invoque — en la critiquant du reste, — la pratique des directeurs spirituels. Lancicius prétend autoriser ses vues par toute une série d'auteurs ascétiques,

(1) Citons au moins comme concluant dans les deux sens opposés les articles du R. P. E. ELTER (*Gregorianum*, 1929, t. X, p. 20-51. *Sitne in doctrina morali S. Thomae locus pro imperfectionibus positivis non peccaminosis?* Les notions et principes de saint Thomas conduisent à faire considérer ces imperfections comme des péchés) — et du R. P. GARRIGOU-LAGRANGE (*Revue Thomiste*, 1928, t. X, p. 288-341, *La tendance à la perfection et les actes de charité imparfaite*. Saint Thomas a distingué imperfection et péché véniel).

entre autres saint Bernard, saint Bonaventure, sainte Catherine de Gênes, saint Vincent Ferrier, le P. Balthazar Alvarez...; il remonte même jusqu'à Cassien. Nous croyons que, pour tirer tout à fait au clair les origines de la doctrine qui deviendra commune après Lugo, c'est en grande partie à la littérature spirituelle antérieure au XVII^e siècle qu'il faudrait s'adresser. Et il n'y a certes là rien d'étonnant, car la plupart des questions pratiques, que soulevait la notion d'imperfection, étaient du domaine propre de cette littérature : manquements aux conseils, résistances aux inspirations divines, infractions aux règles religieuses...

Mais ici encore nous n'avons pas osé tout à fait pousser à fond nos recherches. Le terrain que nous aurions eu à explorer est vraiment couvert d'une floraison trop luxuriante et trop imparfaitement éclaircie. Il nous semble cependant pouvoir dire que, si des auteurs comme Suarez et surtout Sanchez, Lugo, Lancicius emploient le mot « imperfections » sans difficulté, sans en noter la nouveauté, c'est que dans la littérature ascétique ce mot était déjà courant (1). Quant à déterminer si, dans les œuvres spirituelles antérieures à Sanchez et à Lugo, la doctrine de l'imperfection distincte du péché véniel était fréquente, nous avouerons que nous ne le croyons pas : c'est la tendance de la spiritualité à être sévère dans le jugement porté sur le moindre manquement. Lancicius exagérait peut-être en invoquant en sa faveur la tradition ascétique. On nous permettra de signaler ce point aux recherches des spécialistes de cette matière, à qui il appartient de droit.

(1) C'est ainsi que saint Jean de la Croix l'employait déjà, si nous en croyons la traduction des Carmélites de Paris (1903, t. II, p. 89, *Montée du Carmel*, L. I, ch. 12). Il est fréquent dans les œuvres de saint François de Sales (*Introd. à la vie dévote*, 1 P. ch. 24; 2 P. ch. 18; 3 P. ch. 2, 9, 22 ; *Lettres*, édit. d'Annecy, t. XII 268; t. XIII 19A, 29A, 149A, 167B; t. XV, 25B; *Vrais Entretiens* 8^e et 22^e édit. d'Annecy, VI, p. 124, 434...). Chez ce grand docteur, qui a exercé une si forte influence sur la formation des théories ascétiques, il est du reste employé le plus souvent dans le sens de manquement involontaire.

Conclusions.

De toutes les analyses précédentes se dégagent les conclusions que voici :

1. — Lugo n'est pas « l'inventeur » des imperfections morales distinctes du péché véniel. Elles existaient avant lui dans la théologie morale : Sanchez et Diana en témoignent. Suarez les suppose : s'il n'en a pas traité avec ampleur, il les a tout au moins annoncées par ses vues, qui lui étaient communes du reste avec d'autres auteurs, sur les conseils et les règles religieuses; il a même donné, sur leur doctrine générale, une formule dont se servirent les successeurs immédiats de Lugo; en tout cas, il est inexact de dire qu'on n'en trouve pas trace dans son œuvre.

D'ailleurs Lugo n'en a pas examiné directement et à fond la nature. C'est plutôt au P. Dominique de sainte Thérèse, le théologien carme de Salamanque, que revient le mérite de l'avoir fait explicitement le premier. Lancicius et Gobat, mieux encore que Lugo et, semble-t-il, indépendamment de lui, les ont étudiées dans leur ensemble et au point de vue pratique; ils ont aussi peut-être exercé plus d'influence sur les successeurs de Lugo.

Ce grand théologien s'est contenté de les examiner dans leurs rapports avec la vertu et le sacrement de Pénitence. Sur ce dernier point (celui de la confession des imperfections) il ne vient qu'après Jean Sanchez. C'est Sanchez qui posa, et avec rigueur, la question. Lugo la reprit et corrigea la solution qu'il estimait trop absolue. De même, et sans subir l'influence de Lugo, semble-t-il, firent Lancicius et Gobat, tandis que Diana et Loth suivirent Sanchez.

Où Lugo paraît plus original, nous l'avons déjà remarqué, c'est dans ses vues sur les rapports de l'imperfection avec la vertu de pénitence, vues qui seront davantage critiquées dans la suite.

2. — En réalité la doctrine de l'imperfection distincte du péché véniel, loin d'être une opinion due à la subtilité, à l'ingéniosité de Lugo ou de tout autre, apparaît plutôt comme le terme d'une évolution théologique toute naturelle; elle était diffuse dans l'air à la fin du XVI^e^ siècle et au commencement du XVII^e^; elle ne fut

que l'aboutissant logique et comme la résultante de plusieurs doctrines qui venaient de se préciser en ce temps : doctrines du conseil, n'obligeant pas sous peine de péché, — de la résistance aux inspirations divines n'entraînant pas de faute morale proprement dite — de manquement aux règles religieuses purement pénales pouvant lui-même ne pas être coupable, — théorie thomiste des actes moraux qui, tout au moins en raison de leurs fins, ne peuvent pas au concret être indifférents. C'est la question de la confession des imperfections qui, posée nettement par Jean Sanchez, a invité Lugo et ses successeurs à dégager des doctrines indiquées notion et doctrine des imperfections.

3. — A vrai dire, le mot d'imperfection semble plutôt emprunté à la littérature ascétique : il paraît y être fréquent au moins dès le XVI^e siècle; mais il y signifiait souvent l'imperfection involontaire.

La notion n'a pas été de suite parfaitement nette. On a bien entendu désigner par imperfections des actes contre les conseils; mais tous les auteurs n'ont pas également et de suite fait entrer en elles soit les manquements aux règles pénales, soit les résistances aux inspirations divines. Sanchez traite ces dernières à part des imperfections; Lancicius, avant de parler des imperfections en général, examine les manquements aux règles; Arriaga proposait qu'on distingue ces manquements aux règles ou imperfections positives des autres imperfections (sans obligation pénale) qu'il appelle négatives — terminologie reprise par les modernes mais dans un sens différent.

Lugo, dont la subtilité ne doit pas faire oublier la netteté et la pénétration des vues, n'a pas de telles hésitations et il donne déjà au mot « imperfection », comme aussi Suarez, semble-t-il, toute son extension. Mais c'est seulement après 1650 que Gobat s'efforce d'en apporter une définition rigoureuse et pleinement compréhensive.

Quant à la doctrine, annoncée par Suarez, déjà formulée par Lugo, du moins dans ses rapports avec le sacrement de Pénitence, elle n'est aussi tout à fait constituée qu'après 1650 avec Lancicius, le P. Dominique de sainte Thérèse, Gobat...

En face de Tolet, qui avait affirmé, du reste sans en apporter de démonstration, que toute omission de conseil ou toute résistance aux inspirations divines étaient des péchés véniels, Sanchez s'était efforcé d'établir que l'imperfection, même concrète, n'était jamais coupable, qu'il ne fallait donc pas la soumettre à l'absolution sacramentelle.

Cette première conception de l'imperfection distincte du péché véniel, retenue par Diana et par Loth, paraît trop large et inexacte à Lugo, au P. Dominique, à Lancicius, à Gobat. Ils la corrigent. Oui, sans doute, l'imperfection, refus d'accomplir le conseil manifesté par l'inspiration divine, par l'invitation de la règle religieuse, n'est pas en soi un péché véniel; au point de vue abstrait il faut maintenir cette doctrine qu'explique avec une lumineuse clarté le P. Dominique, — ou bien, c'en serait fait de la notion de conseil et du dessein des législateurs religieux, ce serait gratuitement limiter la liberté humaine; et c'est du reste un progrès de précision et d'analyse. Mais, au concret, l'imperfection pure pourra devenir un péché, minime sans doute, cependant réel, à cause de la fin déréglée, du motif déshonnête qui l'inspire; ce qui en fait, arrivera, les uns disent : souvent, les autres: très souvent et presque toujours, selon qu'ils sont plus ou moins influencés par les auteurs ascétiques ou par le souci d'éviter tout laxisme. Il n'en restera pas moins que, même au concret, l'imperfection proprement dite, non moralement coupable, restera possible, quand elle sera accomplie pour une fin honnête, ne serait-ce que de faire jouer, — en tout respect de Dieu, — la liberté qu'il nous laisse. Une telle imperfection sera alors un acte bon et méritoire, encore que moins bon, moins agréable à Dieu, moins fait pour attirer ses faveurs et ses grâces, — nul ne l'aura professé avec plus de force que le carme Dominique de sainte Thérèse, nourri à la fois de la pensée thomiste et de l'idéal si élevé de saint Jean de la Croix.

C'est cette correction, apportée aux vues de Sanchez par Lugo et ses successeurs immédiats, en accord avec Suarez et les idées théologiques de leur milieu, qui a constitué ce que nous avons appelé dans ses pages la doctrine commune de l'imperfection.

Arrêtant notre enquête vers 1670, nous ne chercherons pas à justifier ce nom; il nous suffira de renvoyer au dernier des « Salmanticenses » dogmatiques, le P. Ildephonse, à Lacroix, à Voit, sans parler des modernes (1). Nous avons voulu seulement étudier ses origines en théologie morale, et nous croyons avoir au moins fait entrevoir comment elle se forma — non pas artificiellement — mais en une sorte de génération naturelle, de tout un ensemble d'idées théologiques communément admises.

Voici qu'aujourd'hui elle est mise en discussion. Sans entrer dans le débat, nous demandons qu'avant de la critiquer et de la rejeter, on la connaisse, qu'on la distingue de celle trop absolue et trop simpliste de Sanchez, qu'on tienne compte de sa formation historique, de ses patrons, des raisons par lesquelles ils l'appuient, de son caractère modéré et humain et de sa valeur psychologique.

René Brouillard, s. i.

(1) Lacroix, *Theol. Mor.*, L. v, n. 198-297; Voit, *Theol. Mor.*, n. 277-285; Reuter, *Theol. Mor.*, P. i, Tr. v, cap. 2, n. 369-381. Parmi les modernes : Mueller, *Theol. Mor.*, ed. 6ª, t. i, p. 469-472; Noldin, *de Principiis*, ed. 12ª, n. 286, etc...

Devant l'auditoire le plus difficile.

Quelques réflexions.

A : LES CONDITIONS DE L'AUDITOIRE.

Je ne sais s'il existe un auditoire facile, c'est-à-dire que l'on convainque et entraîne effectivement très haut, et très loin, et pour tout de bon, sans se donner de peine. Mais l'auditoire auquel je pense en ce moment, n'est pas de ceux-là. J'entends : le public des catéchismes paroissiaux, des cours de religion en école primaire, des sections de Croisade Eucharistique.

I. Auditoire difficile.

1° Ce petit peuple nous arrive, très mal préparé à nous comprendre. Souvent aucune éducation religieuse reçue en famille; fort souvent encore, presque aucune formation morale.

2° Rien de plus hérétoclite que la population d'un catéchisme ou le rassemblement de tous les enfants, pour une mission par exemple. Tous les degrés et toutes les formes de l'intelligence et de l'inintelligence. Toutes les variétés psychologiques sont réunies...

3° Les enfants ont naturellement l'attention très mobile. On les dit inattentifs; ce n'est pas exact. Mais les états de curiosité sont constamment variés; la curiosité, très normale chez eux — ne sachant encore rien, ils veulent tout apprendre — fait qu'ils ne se fixent que difficilement sur un objet, dès qu'un second les sollicite.

4° De plus, le système nerveux est très actif : ils sont donc naturellement remuants; les réactions sont continuelles. Pieds et mains sont en mouvement perpétuel. C'est vivant, un auditoire jeune!

5° La faculté de connaissance la plus éveillée est l'imagination. Toute leur connaissance est surtout sensible. Les objets palpables, visibles, sonores, en mouvement, sont les seuls presque, auxquels ils prêtent attention. Et de tous les objets sensibles, ceux qui ont

leur préférence très marquée, seront toujours ceux qui sont matière d'activité. Dans une causerie liturgique, on peut être sûr que l'encensoir excite bien plus de curiosité et... d'envie qu'un calice. Vivre, c'est, pour l'enfant, presque toujours se servir du muscle.

6° Notre religion est une religion de très hauts mystères : la Trinité, l'Incarnation, la sanctification par la grâce, la vision béatifique sont vérités sublimes et qui lancent l'intelligence dans le divin, sans aucun doute. Mais les formules des dogmes peuvent offrir quelques difficultés à ces petites âmes bien plus ouvertes au sensible qu'à l'invisible.

7° Ajoutez, pour finir, que leur organisme est extrêmement sensible aux causes d'intoxication, et qu'on tient rarement compte de ce fait, trop vulgaire sans doute pour retenir l'attention des éveilleurs d'âmes. Mais un local trop peu aéré, des bancs ou des sièges incommodes, posent des conditions impossibles à l'attention d'un enfant. L'air vicié, et l'épine dorsale trop tassée doivent l'exciter et le rendre remuant, insupportable. Et les éclats de voix, les interpellations ne changeront rien à cela!

II. Auditoire très important.

1° C'est un fait que les connaissances et les impressions d'enfance se gravant dans une âme plus sensible, restent plus longtemps. Il en est de même des habitudes. Et l'expérience pastorale est là pour montrer que ces lois psychologiques se vérifient dans le domaine spirituel. Il est difficile de chasser le Christ d'une âme où il a pu s'installer quand elle était neuve.

2° Il résulte de là que l'éducation première, si elle ne reste pas toujours victorieuse, — d'autres influences peuvent la neutraliser, se combiner avec elle pour déterminer une nouvelle résultante — a beaucoup de chances de survivre à tous les éléments adventices. Une bonne éducation chrétienne, si elle ne garantit pas la persévérance, garantit presque toujours du moins le retour à la maison du Père.

3° « Mais où sont les neiges d'antan? » Il y a encore, grâce à Dieu, des familles qui sont de vrais foyers de vie chrétienne.

Qui oserait dire qu'elles soient la grosse majorité ? L'éducation familiale est souvent médiocre à tout point de vue, surtout au point de vue surnaturel. Et les cas ne sont pas rares, hélas ! où elle est mauvaise à tous égards. On n'élève pas en vue des luttes pour la vie de l'âme, mais en vue des luttes de l'égoïsme. On « n'élève » pas du tout. Si bien que le petit auditoire que nous avons devant nous, n'aura très souvent, que l'éducation surnaturelle donnée par nous.

III. Auditoire le plus sincère et le plus loyal.

1° Le public, même fidèle, a rarement la simplicité qu'il faut pour comprendre la Parole. Il est souvent sceptique, critique. La forme le préoccupe bien plus que le fond, et l'accessoire plus que l'essentiel. L'enfant, au contraire, est tout à fait disposé à admettre le surnaturel, le merveilleux. Cela le ravit : le merveilleux lui paraît bien plus vrai que la plate réalité. Les conséquences d'une vérité ne l'effrayent pas.

2° Évidemment, la grâce de la foi trouve dans l'imagination de l'enfant une aide, tandis que souvent l'imagination de l'adulte fera difficulté. Mais l'imagination n'est pas seulement une force de représentation. Elle est surtout un ébranlement de la faculté d'agir. Plus l'imagination est vive et saine, plus facilement aussi suivront les actes suggérés par les idées. Quiconque est habitué à un auditoire d'enfant, en a pu faire l'expérience, combien de fois ?

3° Mais cet auditoire, tout prêt à admettre ce qu'on présente et à le mettre en acte, est aussi d'une sincérité terrible. L'auditoire catholique de nos églises est patient et poli. Le calme règne tout le temps que dure l'homélie, dût-elle descendre sur les âmes comme un brouillard gris qui se dissout en pluie fine... La patience polie n'est pas le fait de l'auditoire enfantin. Après cinq minutes d'examen, le public de 10 ans est parfaitement renseigné sur la valeur de l'orateur. Et comme il est décidé par ailleurs à ne pas s'ennuyer, il s'organise immédiatement en conséquence. Nulle part, mieux que devant des enfants, on ne sent que l'éloquence est un art de combat, une manière de chasse à l'homme...

Naturellement je parle ici des auditoires vrais, et non pas de ces troupeaux, encadrés sur tous les flancs d'une sévère surveillance. Ceux-ci ne profitent pas plus que les autres; mais ils ont bien plus de chance de s'ennuyer à fond, et, hélas! de se dégoûter pour longtemps de la parole de Dieu, sans laquelle pourtant nul ne peut vivre. Mieux vaut, pour l'auditoire et pour l'orateur, que les sentiments puissent librement s'exprimer. On sait à quoi s'en tenir et on agit en conséquence. La vie en effet, c'est s'adapter.

B. Sujets a traiter.

J'ai imaginé donc que j'avais devant moi, un auditoire semblable à celui des catéchismes paroissiaux, une école primaire... Mon intention n'est pas de dire comment il faut donner le catéchisme, mais comment on prêche devant cet auditoire. Et c'est ainsi que je peux me poser la question des sujets à traiter. Pour un cours de catéchisme, il n'y a pas lieu de faire un choix.

On pourrait dire qu'un prédicateur doit donner le spectacle empoignant d'une conviction. Car un prédicateur n'est pas un professeur ni un conférencier. Il doit être un homme convaincu à fond, et qui possède l'art d'exprimer toute sa conviction, de communiquer son âme... C'est ce spectacle qu'il faut donner aux enfants : une conviction chrétienne vigoureuse, qui fonde de vigoureuses vertus.

Tous les sujets ne se prêtent pas à la prédication pour enfants. Cela va de soi. Il y a pourtant lieu d'insister. Car il y a des erreurs commises.

L'essentiel doit être prêché aux enfants : l'on pourrait même soutenir qu'il ne faut leur prêcher que l'essentiel : « Sapientiam loquimur inter perfectos ». C'est-à-dire les *vérités essentielles du dogme*. Les *pratiques essentielles de la piété*. Les *vertus essentielles de l'Évangile*.

1° Et j'appelle notamment les *vérités essentielles*, celles dont l'ignorance rendra impossible la vie selon la vérité : l'existence et la paternelle bonté de Dieu; la vie et le rôle de Notre-Seigneur;

les trois sanctions de l'au-delà; la notion exacte du péché, comme aussi du mérite; la nécessité absolue de la piété.

2° J'appelle *pratiques essentielles*, celles dont l'absence non motivée rend pareillement impossible la vie chrétienne, la vie d'enfant de Dieu : la messe, dont il faudra par tous les moyens faire comprendre la signification et la portée; la réception des Sacrements; la vraie notion de la dévotion au Sacré Cœur; le recours habituel à Notre-Dame.

3° J'appelle *vertus essentielles*, celles dont l'absence explique toutes les défaillances morales. Et c'est d'abord l'austérité chrétienne ou l'esprit de sacrifice nécessaire à quiconque veut, réellement, faire toujours tout son devoir; l'esprit de soumission à l'autorité légitime pour le motif surnaturel; l'esprit de dévouement, c'est-à-dire d'oubli de soi au profit d'autrui, au nom de Jésus.

Je ne dis pas que le reste soit accessoire. Mais ce n'est pas d'importance vitale directe pour l'enfant. La matière habituelle des entretiens doit être telle qu'elle garde sa valeur durant toute la vie de l'enfant. Et cette valeur définitive, il faut s'attacher à la lui faire comprendre. Trop souvent, la religion tout entière, dogmes, vertus et pratiques, est tenue pour quelque chose de « scolaire ». Et quand on a terminé ses classes, on remise la religion avec le matériel scolaire. Maintenant l'école est finie... la vie commence.

C. FORME.

1. La forme générale.

Le but sera donc d'émouvoir « non scholae sed vitae », d'entraîner. Ce but est atteint dès que l'auditoire se pose la question : « Qu'est-ce que je vais faire ? » ou, mieux encore, quand il donne la réponse : « Voilà ce que je vais faire ».

Comment y arriver ?

Expérience faite : il n'y a qu'une forme capable de vous livrer l'auditoire à merci : c'est la forme dramatique. L'art oratoire, devant un auditoire d'enfants, très certainement, n'est pas un art dialectique, mais dramatique. Et je m'explique tout de

suite : on entend bien qu'il ne s'agit pas d'être « dramatique », tragique, menaçant, en colère... Mais ce que vous avez à présenter devant votre public, doit l'être sous forme d'une action qui se déroule devant eux, et qui les empoigne comme du bon théâtre. Avec cette différence énorme que le théâtre n'est qu'un jeu et que les sentiments qu'il éveille en nous, ne sont pas du tout destinés à amorcer notre activité, tandis que mon allocution ne vise qu'à cela.

1°) Dès lors, le morceau substantiel de mon sermon sera toujours une « histoire ». Pour nous, catholiques, rien n'est plus aisé. Notre religion repose tout entière sur des faits dogmatiques. Nos dogmes donnent le sens d'une histoire. Nous n'avons pas à prêcher un système philosophique, mais une série d'histoires qui, bien comprises, vont nous livrer une vérité plus haute encore et plus belle : *dum visibiliter Deum cognoscimus, per Hunc in invisibilium amorem rapiamur...*

2°) L'Écriture Sainte, les deux Testaments, nous en livre une incomparable série. Chacun de ces faits ont leur valeur surnaturelle, providentielle. Mais il y a là, une réserve, d'une richesse inouïe pour l'orateur « dramaturge ».

3°) La vie des saints nous fournira encore ample matière à beaux récits, très prenants, si on les choisit avec art, avec l'art d'un « cinéaste ».

4°) J'hésite un peu à écrire ce qui suit. Mais je l'écris quand même. Les légendes hagiographiques offrent aussi de belles ressources. Je sais tout ce qu'on peut dire contre elles. Mais je ferai remarquer qu'on peut raconter une légende, en la présentant explicitement comme telle. Et certaines légendes ont une véritable valeur de parabole. Alors, pourquoi inventer une nouvelle parabole, une comparaison en action — et je ne vois personne qui ait le droit de me contester cela — si je reste dans les bornes du raisonnable ?

Pour moi, j'ai raconté la légende de sainte Barbe,... et je la raconterai encore, et bien d'autres qui contiennent une belle âme de vérité : « Je vais vous raconter une belle histoire, qu'on racontait il y a bien longtemps sur saint X**. Je ne sais pas trop

si c'est bien arrivé!... Mais c'est trop joli pour que je ne vous la raconte pas... » Et en avant!... Et pour finir : « C'est bien dommage, vous ne trouvez pas, que ce n'est peut-être pas tout à fait vrai!... Mais... j'y pense : vous pouvez très bien faire vous-mêmes qu'elle soit vraie... » Et l'application morale s'en tire très aisément; j'ai fait percer « la pointe » de la parabole.

Voici donc mon histoire choisie : J'ai les matériaux, il faut les mettre en œuvre, ou mieux en « scène », j'allais écrire en film. Au fond j'aime mieux cela : « en film ».

5°) Il faut, par la magie de la parole, supprimer maintenant le temps et l'espace, et rendre contemporaine, actuellement présente, l'histoire choisie. Elle doit comporter un héros, auquel iront toutes les sympathies, avec lequel on va vivre, qu'on va approuver de tout son être, dont on va essayer de partager la vie.

Il n'y faut pas une histoire quelconque, mais qui tiendra un compte exact de la psychologie enfantine que nous avons esquissée en commençant : bref vous allez mettre en scène une aventure captivante. Ceci suppose qu'on ait, comme un cinéaste, étudié toutes les ressources de sa matière, et veillé soigneusement à ce que tout le récit soit vraiment « photogénique », capable d'impressionner une âme d'enfant.

Veut-on un exemple de ce qu'il ne faut pas faire? Voici le beau miracle de la pêche miraculeuse! Superbe sujet pour qui a le don de voir et de faire voir... Et le prédicateur décrit le filet qui sort de l'eau. « Et il y avait toutes sortes de poissons : des esturgeons!... *et cetera* (sic)!... » « Et cetera » comme c'est évocateur! On imagine facilement comme cet « et cetera » qui sort du filet, après un « esturgeon » encore! doit passionner l'âge qui est sans pitié...

Comme type d'Histoire Sainte: je vous citerai David et Goliath: c'est une « affaire » qui soulève l'enthousiasme d'un auditoire, qu'on tient comme on veut.

Comme type hagiographique : la vie de saint Stanislas, si mouvementée! Les saints comme celui-là sont tout de suite sympathiques.

Différents signes un peu déconcertants nous montreront que l'auditoire voit, assiste... Tandis que vous racontez la poursuite de saint Stanislas, vous verrez l'un ou l'autre garçon cavalcader allègrement sur son banc. Pendant l'histoire de David, vous en verrez qui tournent une fronde imaginaire...

Surtout n'allez pas interdire ces réactions-là...

Il faut que l'auditoire remue, mais au rythme même du récit. C'est pourquoi, vous prendrez soin vous-même de les plonger en pleine réalité par l'un ou l'autre moyen : je ne dis pas artifice : la chose n'a rien d'artificiel.

6°) Il faut mêler l'action des auditeurs à celle du récit.

Et d'abord, quand vous supposez qu'un certain sentiment se trouve dans l'âme, faites-le s'exprimer tout de suite.

Par exemple, vous avez bien mis en scène l'apparition de Jésus enfant, à saint Stanislas : vous verrez les petites figures souriantes qui vous diront bien qu'elles « assistent » à la scène. « Ils voient cela très bien d'ici ! » Alors : je dis : « Oh, mon Dieu ! Heureux garçon ! Si moi, j'avais ainsi Jésus entre les mains; si je le sentais là, vraiment : que je serais content !... Vous ne seriez pas contents, vous ?... » : La première fois que j'ai posé cette question, c'est à des garçons d'école communale : j'ai été étonné de l'espèce de ravissement avec lequel les têtes secouaient un « oui » plein d'envie...

Ou encore. Je raconte quelquefois une histoire, où un moine sè met en prière. Et je décris le moine : « à genoux, les yeux fermés... et pourquoi ? — la tête inclinée... et pourquoi ? — les mains jointes .... et pourquoi ? — C'est bien plus facile, de prier ainsi... tenez : nous allons essayer cela tout de suite : vous comprendrez mieux mon histoire... » Et le petit peuple se met en attitude de prière : c'est délicieux... Il y a un endroit, où depuis cette histoire, les enfants ne prient plus autrement.

7°) La jeunesse est rieuse. Est-ce la jeunesse seule ? En tout cas, elle seule a le rire tout à fait sain. Nous ne devons pas hésiter à nous servir de ce « propre » de l'homme.

La religion comporte une doctrine d'austérité. Mais, hélas ! — et ceci est contraire à la vérité — elle-même apparaît à beau-

coup comme une sombre ennemie de la joie; elle ne paraît pas faite des mêmes éléments que la vie! Elle semble comme une ajoute à la vie, la crypte humide, obscure, mystérieuse, de l'existence. On ne tient pas à y descendre, ou le moins possible! Louons Dieu par le rire catholique!...

Naturellement, le prêtre ne doit jamais faire le bateleur, ni le clown. Et le rire doit s'obtenir autrement que par les cocasseries.

Mais le rire est important. Non pas seulement, parce que le prédicateur qui sait, au moment opportun faire rire, on reviendra volontiers l'écouter. Mais surtout parce que le rire fait pour l'âme ce qu'il fait pour le visage : il l'ouvre.

A la faveur du sourire, et du rire, on peut introduire beaucoup dans une âme. On sourira toujours, quand on voit dévoilées les petites roueries de l'égoïsme, qui se cachent, au fond de combien d'actions! On rira toujours du manque de proportion entre des efforts très grands et un résultat médiocre, si les efforts sont déployés par un être antipathique pour un but malfaisant.

C'est dire l'importance des examens de conscience, qui découvrent les vrais mobiles de nos actions, des actions des autres si pareilles aux nôtres, — et ne se contentent pas d'être des énumérations d'actes.

C'est dire la ressource qu'offrent les luttes de l'Esprit malin, toujours couronnées d'insuccès, en fin de compte; les histoires où le bien triomphe tout de même .

Bref : il faut une histoire mouvementée, que vous mettrez en scène en n'oubliant pas d'y faire surtout paraître des âmes. Vous éveillerez l'enthousiasme pour le bien, et toutes les formes de l'antipathie pour le mal.

II. Le vocabulaire.

Un mot maintenant du vocabulaire.

La forme dramatique est exigée par la nature remuante de l'enfant. Le vocabulaire concret, pittoresque est réclamé par son imagination.

C'est surtout ici qu'il faudra se souvenir que rien n'entre dans l'intelligence s'il ne passe par l'imagination.

Il ne faut être, avec l'enfant, ni puéril ni vulgaire : il s'agit « d'élever »; ni les enfantillages, ni les grossièretés n'y contribuent.

Ce qu'il faut : c'est un choix de mots, tous concrets, c'est une phrase ainsi bâtie que l'enfant spontanément la transforme en vision. Un exemple ?...

« Ayons recours à l'infinie bonté de Dieu ! » est une manière de parler qui ne peut rien dire à l'enfant, et ne lui dit rien. Il serait excellent de se contrôler soi-même et de se demander si ce que nous disons pourrait, par exemple, se dessiner... Tout n'est pas dit, quand on a trouvé et détaillé une comparaison bien sensible. Il faut encore nuancer, éclairer, expliquer pour éviter tout malentendu. Une expérience faite souvent me montre la nécessité de retourner trois fois au moins chaque idée, c'est-à-dire de présenter la même idée sous trois formes différentes, mais tout de même en progression.

Une mésaventure que j'ai eue montrera ce que je veux faire entendre. J'avais commenté la parole de saint Pierre : « Circuit quaerens quem devoret ». « Le démon rôde partout, dans toutes les rues... Il n'est pas seulement en enfer... Les Bruxellois ont mis son image, là-haut, sur la grande tour de l'hôtel de ville. Et saint Michel le tient sous ses pieds... C'est pour vous dire qu'il faut faire la même chose... Comment ?... » Vous voyez un développement possible...

Quelques jours après, on me racontait qu'un auditeur avait demandé à sa gouvernante d'aller se promener, pour voir le démon, qu'il voulait traiter comme saint Michel le traitait !... Je n'avais pas été assez clair.

III. Place.

Un dernier mot sur un détail qui a son importance : où se placer ?

Lorsque l'auditoire est assez vaste, il faut se placer de sorte que tous les auditeurs puissent vous voir, sans se torturer. Il n'est pas moins important, du reste pour le prédicateur, de voir tout son auditoire.

En chaire alors ?... J'ai toujours pitié de ces pauvres victimes

qui sont rangées en cercle, aux premières places, près de la chaire. Mal assis, la tête renversée, ils ne sauraient bien écouter. Si la chaire est bien construite, pas trop élevée, en sorte que le plancher en soit à peu près à la hauteur des têtes du public : ce n'est rien. Si, au contraire, il faut toute une ascension pour arriver en haut du monument, dans bien des cas, il vaudra mieux rester au milieu des enfants. La communication sera plus facile. Toutefois, il faudra tenir compte de la nécessité absolue de pouvoir constater sur toutes les figures les réactions que provoque notre parole.

CONCLUSION

Il y a peu de choses à changer dans ce que l'on vient de lire pour que cela soit encore vrai des auditoires plus développés : ceux de l'enseignement moyen par exemple. La différence est surtout dans l'absence de réaction visible. Seule, la qualité, ou la quantité si l'on veut, du silence et de l'immobilité vous fixera sur l'émotion produite.

Une remarque finale qui a son importance : c'est que le prédicateur d'enfants ne doit jamais oublier qu'il y a une parole bien encourageante pour lui dans l'Évangile. Ce n'est pas seulement la prédilection de Notre-Seigneur pour ces âmes fraîches. C'est le fait aussi que leurs anges ont un contact si intime avec Dieu. Nous devrions nous en souvenir et prier ces anges de disposer à la fois les cœurs qui leur sont confiés et nos esprits à nous, ut digne ac competenter *illis* annuntiemus Evangelium.

L. DE CONINCK, S. I.
Promoteur national de la Croisade eucharistique.

Notes et Consultations

L'APOLOGÉTIQUE DU PÈRE SERTILLANGES.

Dans son admirable *Catéchisme des incroyants*, le Père Sertillanges ébauche une démonstration de la divinité du catholicisme. Ce n'est qu'une ébauche; mais le procédé est neuf en bonne part et il répond parfaitement à la tournure d'esprit contemporaine. Aussi croit-on faire œuvre utile en soumettant aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* les grandes lignes de cette esquisse.

Celle-ci est double, le catholicisme étant considéré successivement du dedans et du dehors. Tout à fait indépendantes l'une de l'autre, les deux apologies se renforcent réciproquement.

1° *Esquisse d'une apologie interne.*

Nous croyons pouvoir résumer comme suit la majeure du raisonnement : Le dogme catholique doit fournir, comme de juste, une organisation de l'infini; *celle qu'il nous propose se montre d'une impeccable unité synthétique dans l'agencement de tant d'éléments divers et d'une parfaite concordance avec les faits extérieurs, qui se répartissent cependant sur des milliers d'années et dans les domaines les plus disparates.*

La preuve détaillée de cette thèse serait sans fin. L'auteur se borne à préciser quelques cas. « Le dogme tient tout entier au quadruple fait de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption et de la grâce. La Trinité est un épanouissement de Dieu en lui-même. L'Incarnation est une manifestation de la Trinité en mission humaine. La Rédemption est le travail du Dieu incarné, de la Trinité manifestée et donnée, travail qui inclut toute l'histoire, depuis les origines jusqu'au « dernier avènement », où tout doit se conclure. La grâce est le don même, selon qu'il est dans l'homme, en vertu de l'Incarnation rédemptrice et des missions trinitaires, et la grâce prend toutes les formes de la vie, tout d'abord la forme individuelle et la forme sociale, avec tous les aspects que révéleront, à l'heure même et au cours de tous les temps, la vie physique, la vie morale, la vie professionnelle, la vie familiale, la vie politique, la vie ecclésiastique, la vie sacramentelle et la vie mystique. Tout cela forme un ensemble infrangible, d'une cohérence merveilleuse, donnant satisfaction à l'esprit de plus en plus à mesure qu'il y pénètre, répondant aux plus hautes pensées et aux plus intimes

aspirations de l'homme à l'égard du divin : car c'est là le divin érigé, si je puis dire, par la Trinité, au-dessus de ce que la raison en pouvait connaître, mais à la satisfaction de la raison, comme nous aurons à le faire voir, et c'est ensuite le divin redescendant en gerbe dans le créé, par le canal du Christ, en des formes qui épousent toutes celles du créé, reproduisent ses caractères, surélèvent ses pouvoirs et les utilisent sans contrainte ni mutilation... »

« La Trinité, vie de Dieu en lui-même ; l'Incarnation, première étape des communications; la grâce, deuxième étape utilisant notre unité solidaire en l'Homme Dieu; l'Église, moyen social d'une ampleur et d'une organisation admirables, jamais entièrement pénétrée, jamais égalée; les Sacrements, moyens de l'Église et du Christ, englobant toute la vie pour la rehausser, la nourrir, l'épurer, la fortifier, la régir et la perpétuer jusqu'à la vie éternelle : on a le droit de dire que cela seul répond pleinement, à fond, à la fois transcendantalement et exactement, au sens religieux que l'analyse constate chez tous les hommes et lui donne une surabondante satisfaction » (pp. 99 et 100).

Cependant « les difficultés peuvent surgir de toutes parts. Or on a tout évité; on a vaincu toutes les antinomies et circulé entre tous les pièges sans recourir à aucun système de précautions, qui du reste étaient le plus souvent impossibles à prendre... Tout a toujours cadré; chaque fait nouveau répond comme à un appel; chaque dogme particulier corrobore l'ensemble et s'y ajoute par mille liens. Et le tout s'adapte à l'humanité individuelle et sociale (cf. p. 104 sq. et p. 113 sq.), à ses caractères, à ses besoins, à ses évolutions, à sa conscience morale surtout et à son sens religieux, avec une évidence de rigueur d'autant plus grande qu'on étudie plus profondément et notre humanité d'une part et le dogme de l'autre » (p. 93).

Eh bien! cela est humainement inexplicable.

« Nulle part on ne voit à l'œuvre dans l'univers religieux la sagesse organisatrice « remarquable mais tout humaine » dont on pourrait faire état. Personne n'a conçu les dogmes à titre d'ensemble; personne ne les a proposés en bloc, organiquement ». Cet ensemble si délicat, n'a été élaboré, humainement, par personne (p. 91).

Il y a des sources. Mais « ces sources se présentent à l'état fragmentaire et sans liens visibles. On ne sait, bien déterminément, d'où cela sort. La Bible est un maquis doctrinal. Le Christ lui-même s'est exprimé sans aucun souci de marquer la cohérence de ses dires, au hasard de l'enseignement » (p. 101).

Les divers articles du dogme reposent sur « des événements, des paroles, des déclarations de principes, des énoncés de doctrines, des préceptes ou des suggestions pratiques. Et ces faits appartiennent à tous les mondes, au monde judaïque, au monde évangélique, et à l'ère chrétienne tout entière; ce sont des faits grandioses, comme la résurrection du Christ ou le sermon sur la montagne, et de tout humbles faits, comme ceux qui se passent à nos foyers ou dans nos cœurs; des faits qui concernent toutes les races et toutes les latitudes aussi bien que tous les temps et ont le devoir de s'y accommoder. Ces faits engagent Dieu, la nature et l'homme; la morale, l'histoire, l'ethnographie, la géographie humaine et physique, la linguistique, l'archéologie, la psychologie y sont étroitement impliquées. Dans ce groupe incalculable de faits, il en est une foule d'arbitraires, de libres et par conséquent d'imprévisibles avant l'événement et ceux-là aussi seront tenus de concorder » (p. 100).

Tout cela ne s'est élaboré qu'assez tard, « et l'élaboration, remarquez-le bien, a consisté à montrer l'accord, non à le créer. Il était dans les choses mêmes et par conséquent dans quelque esprit placé au-dessus des choses et qui les dirigeait, un esprit capable de concevoir un ensemble, à la fois dispersé et organique, de tant d'éléments, de tant de doctrines délicates et abstruses, de tant d'assertions nouvelles et généralement surprenantes, de tant de faits, les uns passés ou présents, les autres futurs, enveloppant toutes choses humaines? Quel esprit, sinon un esprit surhumain? » (pp. 102-103). Les hommes sont incapables de prévenir, dans une synthèse aussi vaste, toute contradiction et tout désaccord.

Mais « la fausseté n'a-t-elle pas aussi ses réussites? — La fausseté est comme les menteurs, elle se « coupe » toujours; il n'y a que la vérité pleine qui ne se trouve jamais en défaut. Vous croyez à la science parce qu'elle assemble beaucoup de faits, écrit Jacques Rivière: à plus forte raison vous faut-il croire à la religion qui les assemble tous » (p. 98).

« N'est-ce pas le propre d'une institution divine d'épouser dans tous ses contours et dans tous ses fastes l'humaine et universelle réalité?... Qui eût pu l'inventer eût pu concevoir un univers et concevoir un univers n'appartient qu'à celui qui peut le créer; c'est là œuvre divine » (p. 98).

2° *Esquisse d'une apologie externe.*

L'enchaînement des faits chrétiens postule une cause surhumaine.

« Il s'agit de cette immense coulée d'événements qui s'étend d'Abraham à Pie XI et qui se montre en état de réaliser sa prétention de durer jusqu'à la fin des temps...

« Elle comporte trois phases : une phase de préparation, qui est le judaïsme; une phase de réalisation, qui est l'ensemble des faits évangéliques, et une phase d'utilisation, qui est la nôtre, c'est-à-dire l'ère chrétienne. Le judaïsme est un Évangile caché; l'Évangile est un judaïsme expliqué; les temps chrétiens sont un Évangile en action...

« ...N'êtes-vous pas frappé, tout d'abord, par un phénomène historique de cette envergure : une force à l'œuvre depuis les origines de l'histoire jusqu'aujourd'hui; développant les annales de Dieu et la philosophie de Dieu sans interruption, sans lacune et sans contradiction; traversant tous les faits humains sans les entraver comme sans s'y confondre; se créant une tradition propre au cours de nos traditions, une société à elle, une société parfaite et indépendante au cœur de nos sociétés; suscitant une vie qui embrasse l'autre et en épouse toutes les formes, en vue de l'élever au-dessus d'elle-même et de la porter plus loin? Est-ce là chose si ordinaire qu'il n'y ait pas lieu de s'y arrêter pour se demander : quelle est cette force? » (pp. 127-128).

— « Cet immense déroulement offre, tout du long, un caractère prophétique; sa suite est annoncée dès le début et chacune de ses étapes est annoncée à l'étape précédente, disons mieux, par l'étape précédente, qui n'a de sens qu'en elle (p. 130)... Vous pouvez lire partout les visions d'avenir de la Bible la plus ancienne, les textes surprenants des prophètes qui annoncent par le menu la vie, la mort et l'œuvre de Jésus-Christ, ainsi que ses effets, et vous trouverez dans l'Évangile l'annonce de l'Église, de ses traverses et de son œuvre jusqu'à la fin des temps » (p. 131).

— « A ce miracle psychologique des prophéties s'ajoute le miracle proprement dit, le miracle extérieur dont je ne retiens que le groupe le mieux attesté... celui qui forme autour du Christ une constellation de faits aussi doucement lumineuse que nos étoiles » (p. 134).

Cette question du miracle, le P. Sertillanges la traite avec quelque ampleur. L'ayant examinée à des points de vue généraux, il considère en particulier le miracle de la personne de Jésus et celui de la Résurrection.

a) Il n'est pas arbitraire que les lois d'un ordre inférieur cèdent aux lois d'un ordre supérieur. Cela se produit dans la nature et la liberté humaine s'impose au déterminisme au nom de l'esprit. Pourquoi l'ordre surnaturel ne s'imposerait-il pas aux lois naturelles

au nom de fins supérieures ? Le fonctionnement de la nature existe-t-il pour lui-même ? Le déterminisme bien compris, (celui qui veut que dans des conditions données se produise un effet donné) n'en est pas détruit. Le miracle suppose qu'une condition nouvelle — l'intervention divine — est venue s'ajouter aux autres : le même déterminisme veut donc que le résultat soit différent.

Quant à la certitude de la science, elle a pour objet les habitudes des faits, non point ce que fera ou ce que ne fera point Dieu. Êtes-vous certain de ce que je ferai demain ? Pourquoi vouloir que Dieu ne pénètre et ne domine pas la nature qu'il crée ? La nature des choses s'étend jusqu'à Dieu même; sa volonté en est la loi suprême.

Assurément Dieu a ses raisons pour permettre le miracle : celui-ci sert à faire du bien et à faire de la lumière; par exemple, à autoriser la mission de Jésus, à accréditer ses affirmations. Les textes qui nous rapportent les miracles de Jésus possèdent, de l'avis général, d'incomparables garanties critiques. Rien dans les Évangiles n'autorise et tout y contredit la supposition d'une vie de Jésus fabriquée de toutes pièces. D'ailleurs il est impossible que des hommes aient imaginé la personnalité de Jésus.

b) Cette personnalité de Jésus est nécessairement réelle. Elle est d'une perfection idéale sans avoir rien d'abstrait Elle offre des disparates qui dans une composition seraient incompréhensibles et elle se trouve enracinée dans un milieu de vie trop complexe et objectif pour qu'on le puisse rêver. Cependant si ce Jésus n'est qu'un homme simplement, il est le plus superbe ou le plus insensé des hommes. Comment un homme pourrait-il formuler — et à cent reprises — les affirmations et les exigences de Jésus, à moins d'être un déséquilibré ? Il est vrai que Jésus n'a pas dit : « Je suis Dieu ». Le propos était trop cru. Mais il dit et il fait ce qu'il faut, au jour le jour, pour qu'on en arrive à le penser. Ce qu'il ne dit pas en termes propres, il l'affirme équivalemment. A prendre les textes et les choses d'ensemble, il est impossible de nier que Jésus se soit présenté comme un personnage surhumain. Et cela suffit.

Quant à la Résurrection de Jésus, c'est le plus grand de ses miracles et le mieux attesté : il n'a pas seulement le témoignage des hommes mais celui de ses effets. Qu'est-ce qui a donné aux apôtres déçus et découragés le branle nécessaire pour que, croyants enthousiastes, ils aient pu entraîner à leur suite toute la terre ? « Il fallait que quelque chose se fût passé » dit Claudel. Sans la Résurrection rien ne s'explique. G. D.

CONSERVATION DU SAINT SACREMENT A UN DOUBLE AUTEL

Consultation canonique.

« Le canon 1268 § 1 interdit de conserver le Saint Sacrement « *continuo seu habitualiter* à plus d'un autel de la même église. Est-ce « enfreindre cette défense que de garder pendant quelques heures « *chaque* dimanche un ciboire à un second autel afin de faciliter la « distribution de la communion? N'est-ce point tomber dans l'*habi-* « *tualiter* proscrit par le canon? Ou bien *continuo* et *habitualiter* « peuvent-ils être considérés comme des synonymes? »

R. — Le texte du canon 1268, § 1 laisse entendre très clairement qu'il n'est pas défendu de conserver *parfois temporairement, en certaines circonstances spéciales*, la Sainte Eucharistie à deux autels. Cette manière d'agir est même *obligatoire* dans les églises et chapelles où le Saint Sacrement est exposé de façon permanente (1).

Les commentateurs du Code (2) sont unanimes à reconnaître la légitimité d'une exception temporaire à la loi. Mais seul le P. Vermeersch cite un exemple de circonstances particulières qui l'autorisent : « potest ergo propter causam transeuntem, v. g. pro commodiore distributione SS. Eucharistiae diebus festis in pluribus altaribus servari ».

Il serait intéressant de savoir si l'auteur a voulu donner à l'expression « diebus festis » son sens canonique strict (c. 1247) et désigner ainsi non seulement les jours de fête, mais également les dimanches.

Quoi qu'il en soit de cette précision, il ne nous paraît pas que la pratique exposée dans la consultation soit contraire au canon 1268, § 1. On pourrait se demander, en effet, si c'est vraiment « *custodire SS. Eucharistiam* » que de déposer pendant deux ou trois heures, à un second autel, un ciboire dont on devra se servir plusieurs fois en ce laps de temps si restreint. Il ne nous semble pas évident que se vérifie là l'idée qu'on se fait habituellement de la « *custodia SS. Eucharistiae* ».

De plus, et ceci est par trop clair, il n'est pas question dans le cas

(1) *S. R. C.* Gandaven., 18 Maii 1873 ad III. Coll. Decr. auth. n° 3449.

(2) VERMEERSCH S. I. ET CREUSEN S. I. *Epitome I.C.* T.II, 4e édit., 1930, n° 593; CAPPELLO, S. I. *De Sacramentis*, Vol. I, 1921, n° 371; COCCHI, G. C. M., *Commentarium in Cod. I. C.*, Lib. III, P. II et III, 1924, n° 99; LEITNER, M. *Handb. des kath. Kirchenrechts*, 5e Lief., 1927, p. 465. Cf. WERNZ, S. I. *Ius Decretalium*, III, P. II, n° 550. Celui-ci toutefois réclamait des circonstances « *plane singulares* ».

qui nous occupe de « *custodire continuo* ». Mais au moins ne réalise-t-il pas l'*habitualiter* également défendu ?

Nous ne pensons pas que ce second adverbe ait pour but d'interdire l'*habitude* de garder, même temporairement, la Sainte Eucharistie à deux autels de la même église. Il nous paraît être uniquement un synonyme de *continuo*, auquel il est uni par la conjonction *seu*, qui, par elle même, indique l'équivalence (1).

Les sources (2) du canon 1268, § 1 confirment cette opinion. On n'y rencontre que le mot *continuo*. Nous pensons donc que l'expression *continuo seu habitualiter* doit être prise *per modum unius*, rendant une seule pensée du législateur, qui a voulu interdire de conserver de façon permanente le Saint Sacrement à deux autels.

S'il en est ainsi, nous ne voyons pas pourquoi l'on ne pourrait étendre au delà des dimanches et des jours de fête la faculté que le canon 1268, § 1 laisse si manifestement de garder « *non continuo* » la Sainte Eucharistie à deux autels.

Le motif en effet, qui justifie cette exception le dimanche, vaut tout aussi bien pour le premier vendredi du mois; et il existe des cas où il sera non moins raisonnable d'agir de la même façon chaque jour. Dans des maisons d'éducation où 150, 200 enfants s'approchent chaque matin de la Sainte Table, et où les nécessités de l'ordre du jour demandent que la messe ne se prolonge pas trop, on devra parfois distribuer la communion dès après la consécration. Plutôt que de troubler le célébrant au maître-autel, par respect même pour la Sainte Eucharistie, il nous semble parfaitement légitime de déposer avant la messe un ciboire à un autel latéral. Il conviendra évidemment, de suite après l'office, de reporter le Saint Sacrement au maître-autel.

Nous reconnaissons volontiers n'avoir point rencontré cette dernière application chez les commentateurs du canon 1268, § 1, mais elle ne nous paraît cependant énerver ni la lettre, ni l'esprit de la loi.

É. BERGH, S. I.

(1) Cf. *Cappello*, l. c. : « sedulo notanda est vox *continuo* seu *habitualiter*, quae manifeste significat vetitum non esse... » Employant le singulier (vox), l'auteur paraît considérer les deux adverbes comme des synonymes.

(2) *S. R. C.* Augustae Praetoriae, 21 iul. 1696, ad III. *Coll. Decr. Auth.* n° 1946; Sancti Iacobi de Cile, 14 mart. 1861, ad XIII, ibid. n° 3104; Papien., 23 nov. 1880, ad IV, ibid. n° 3525; Cuneen., 2 iun. 1883, ad VI, ibid. n° 3576. Ce dernier décret est particulièrement suggestif. De l'avis du P. MATHAEUS CONTR A CORONATA, O. M. C., *Institutiones I. C.*, vol. II, 1931, n° 847, il permet « ut ibi, seu in illo secundario altari, custodiatur temporanee, *durante mense*, novendiali aut triduo, SS. Eucharistia ».

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Célestes Patrons des infirmiers laïques et de leurs associations (Bref du 28 août 1930. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 8).

Par *Motu proprio* du 28 août 1930, S. S. Pie XI a déclaré saint Jean de Dieu (1495-1550) et saint Camille de Lellis (1550-1614) célestes patrons de tous les infirmiers de l'un et l'autre sexe et de toutes leurs associations. En 1886, S. S. Léon XIII les avait déclarés tous deux célestes patrons des hôpitaux et des malades.

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation d'un article et d'un livre de M. l'Abbé Dennefeld.

Par décret daté du 16 décembre 1930 mais porté le 16 juillet de la même année (*A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 113) ont été mis au catalogue de l'Index l'article « *Messianisme* » du « *Dictionnaire de théologie catholique* » (Librairie Letouzey) et le livre « *Le Messianisme* » (même librairie), publiés par M. l'Abbé Dennefeld, professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Strasbourg.

Une note en faveur de l'auteur est jointe à la condamnation : « La Congrégation du Saint-Office, vu les bonnes dispositions et les intentions manifestées par l'auteur de corriger et de réformer son écrit et son enseignement, n'a pas cru devoir prendre d'autres mesures ».

Quelle est la portée exacte de cette note? La condamnation d'un livre n'entraîne pas avec elle de peines ecclésiastiques contre l'auteur. Il peut s'agir ici d'une interdiction d'enseigner, qui suivrait facilement une condamnation de ce genre et qui, dans le cas présent, a été positivement écartée. Y aurait-il une allusion au volume même du dictionnaire? De soi, évidemment, le volume où se trouve une partie condamnée aussi importante tombe sous la condamnation. De bons canonistes pensent toutefois que le très grave inconvénient de gâter entièrement le volume d'une collection pourrait autoriser à le garder intact avec les précautions voulues. On pourrait, pensons-nous, rendre pratiquement inutilisables les fascicules condamnés en les insérant

dans une enveloppe où serait mise la mention de l'Index et qu'on ne pourrait enlever sans atteindre les feuillets mêmes du volume. — Il est possible du reste que la maison d'édition demande elle-même et obtienne de la Congrégation du Saint-Office des indications pratiques sur la conduite à tenir.

Condamnation d'un livre de G. Delhora.

Par décret du 28 novembre 1930 (*A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 13) a été mis à l'Index, comme condamné par le c. 1399, le livre de GUILLERMO DELHORA : *La Iglesia Católica ante la critica en el pensamiento y en el arte*. Mexico, Ediciones Delhora, 1929.

S. CONGRÉGATION CONSISTORIALE

Extension du titre d' « Excellence révérendissime » (S. Congr. Consist., Decr. 31 dec. 1930. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 22).

Sa Sainteté voulant honorer davantage la dignité des évêques et de certains prélats qui occupent un poste principal au Sacré-Palais a décidé de leur accorder le titre d'*Excellence révérendissime*. Jusqu'ici on le réservait aux patriarches de l'Église latine et orientale, aux prélats « di Fiochetti », aux nonces et aux internonces. Les prélats « di Fiochetti » sont au nombre de quatre : le vice-camerlingue de la Sainte Eglise, l'auditeur général de la Chambre apostolique, son trésorier général et le majordome; ils ont le privilège de mettre aux harnais de leurs chevaux des houppes de soie violette (fiochetti).

Désormais le titre d'*Excellence révérendissime* sera étendu aux archevêques et évêques, résidentiels ou titulaires, au maître de chambre du pape, aux prélats assesseurs (1) ou secrétaires des Congrégations romaines, au secrétaire du tribunal de la Signature, au doyen de la Rote et au substitut de la Secrétairerie d'État.

On comprendra facilement ce décret si l'on considère que tout prélat romain porte le titre de Monseigneur. Aussi à Rome disait-on souvent Excellence à un évêque, pour ne point le mettre sur le même pied que les clercs admis au degré inférieur de la prélature. Les autres prélats auxquels le décret accorde le titre d'Excellence occupent de

(1) Le décret n'emploie pas le terme *assessoribus*, mais «*Praelatis qui assident*... in Sacris Romanis Congregationibus ». Il ne peut s'agir ni des préfets, ni des consulteurs. On trouve un assesseur au S. Office, aux SS. Congr. Consistoriale, des Rites et pour l'Église orientale.

fait des charges particulièrement distinguées et dont plusieurs conduisent facilement au cardinalat.

Ce titre d'Excellence est-il destiné à passer dans les usages des milieux non-officiels? On sait que les titres donnés aux évêques ne sont pas identiques dans tous les pays; tandis qu'en Angleterre on dit à un évêque « My Lord », dans la démocratique Amérique on s'est habitué à dire « Bishop » tout court. Il est donc possible que dans l'emploi de ce titre la psychologie des divers peuples joue son rôle. Le nouveau titre sera évidemment employé dans les cérémonies et documents officiels. J. C.

S. PÉNITENCERIE

Invocation indulgenciée (Décret du 28 nov. 1930. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 23).

Trois cents jours d'indulgences sont accordés à tout fidèle récitant d'un cœur contrit l'invocation : *Reine des apôtres, priez pour nous.*

Récitation de l'office divin par les religieuses devant le Saint Sacrement (Décret du 5 déc. 1930. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 21).

L'indulgence plénière accordée aux clercs in sacris qui récitent tout l'office divin devant le Saint Sacrement (*N. R. Th.*, 1931, p. 75 et 182) est étendue aux mêmes conditions « ad moniales aliasque omnes pias mulieres in communitate viventes, quae ex proprii Instituti constitutionibus ad quotidianam divini Officii recitationem tenentur ».

Il s'agit de religieuses ou de pieuses femmes groupées dans une société imitant la vie religieuse. L'indulgence est accordée à la récitation de l'office divin, pas à celle de tout autre office, p. ex. le petit office de la Sainte Vierge. La condition particulière est qu'elles soient tenues à cette récitation par leurs constitutions et cela tous les jours. Il n'est pas dit que la récitation doive avoir été faite avec la communauté. Une religieuse pourrait gagner l'indulgence en récitant seule son office à la chapelle, si elle a été empêchée de le faire avec la communauté.

Pour des religieuses la condition de la confession et de la communion ne fera pas difficulté. La visite d'église ne semble pas devoir être distincte de celle qui est rendue nécessaire pour la récitation de l'office devant le Saint Sacrement. Reste donc à ajouter les prières pour le Souverain Pontife. J. C.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

Doutes divers (Rép. du 6 déc. 1930. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 25).

I. Concession d'indulgences par les évêques

D. An verba : *in suae iurisdictionis locis*, de quibus in can. 349, § 2, n. 2, ita intelligenda sint ut Episcopi indulgentias concedere prohibeantur religiosis exemptis vel in eorum ecclesiis.

R. *Negative.*

Le can. 349, § 2, n. 2 donne aux évêques résidentiels, à partir du jour où ils ont pris possession de leur siège, le droit d'accorder cinquante jours d'indulgence dans les lieux de leur juridiction.

Quand l'évêque accorde ces indulgences pour tout le territoire ou pour tel groupe de personnes parmi lesquelles se trouvent des religieux exempts, ceux-ci bénéficient-ils de cet acte de juridiction ? La réponse affirmative ne semblait plus faire de doute, surtout depuis la promulgation du Code. En effet, le can. 620 affirme que *tous* les religieux peuvent user d'une dispense de la loi commune de l'Église accordée par un indult de l'Ordinaire du lieu. Ce texte corroborait une opinion déjà probable, d'après laquelle le privilège de l'exemption ne devait pas constituer pour les Réguliers un obstacle à jouir de faveurs accordées par l'Ordinaire du lieu (1). La réponse de la Commission d'interprétation contient, dans sa première partie, une application logique de ce principe. Dans sa seconde partie, elle est plus intéressante. Quand l'évêque est dans une église de religieux exempts, il est sur le territoire de sa juridiction. Cette interprétation est un nouvel argument en faveur des canonistes qui dénient aux églises des Réguliers l'exemption *directe*. Le Code dit que : « *Regulares... cum eorum domibus et ecclesiis, ab Ordinarii loci iurisdictione exempti sunt...* » (can. 615).

Ces couvents et églises sont donc au moins soustraits *indirectement* à la juridiction épiscopale, c'est-à-dire dans tous les cas non exceptés par la loi et où cette exemption couvre les Réguliers eux-mêmes et leur activité. Le P. Cappello est un des très rares canonistes opposés à cette interprétation (2), car on peut ranger Noldin (3) et Genicot-Salsmans (4) plutôt parmi les moralistes.

(1) Sanchez, *Decal.*, l. 4, c. 39, n. 27. — Piat, *Prael. iuris regul.*, I, p. 422.
(2) *De censuris*, n. 9. — (3) *De princip. theol. mor.*, n. 151. — (4) *Instit. theol. mor.*, I, n. 124.

D'ailleurs la réponse donnée maintenant par la Commission d'interprétation était déjà virtuellement contenue dans une réponse de la S. Congrégation des Sacrements, 12 mars 1910 ad VIII. Elle affirme que le curé peut validement assister au mariage célébré dans les églises de Réguliers, parce qu'on peut les considérer « tamquam territorium parochi seu Ordinarii, in quorum territoriali districtu sunt sitae, ad effectum assistentiae matrimonii ». On peut même dire que l'assimilation ici au territoire diocésain est moins conciliable avec l'exemption directe ou absolue que le droit d'y concéder des indulgences.

Sans trancher apodictiquement le débat, l'interprétation de la Commission affaiblit encore la position, déjà très ébranlée, des tenants d'une exemption locale immédiate.

II. Légitimation des enfants.

D. An vi can. 1116 per subsequens parentum matrimonium legitima efficiatur proles, ab eisdem genita detentis impedimento aetatis vel disparitatis cultus, quod cessaverit tempore initi matrimonii.

R. *Negative.*

Il suffit de lire le can. 1116 pour comprendre que la réponse s'imposait : « Per subsequens matrimonium... legitima efficitur proles, dummodo parentes habiles exstiterint ad matrimonium inter se contrahendum tempore conceptionis vel praegnationis vel nativitatis ».

Les empêchements d'âge et de disparité du culte, existant au moment de la naissance de l'enfant (ab eisdem *genita* detentis impedimento), et remontant nécessairement à l'époque de la conception, la condition de légitimation posée par le canon n'est pas réalisée.

Si la Commission avait répondu *affirmative*, elle n'aurait pas donné une interprétation extensive, mais eût porté une loi entièrement nouvelle. Cela dépasse évidemment ses pouvoirs, d'après le Motu proprio *Cum iuris canonici* du 15 septembre 1917.

C'est pourquoi nous ne pouvons admettre les considérants du R. P. Vermeersch, s. I., dans les *Periodica*, XIX, 26*. Si l'exception sur laquelle on a posé une question à la Commission paraît à quelques-uns souhaitable, elle devra faire l'objet d'une modification explicite du texte législatif. J. Creusen, s. I.

Bibliographie.

HISTOIRE DES RELIGIONS

Ch. Picard. *Les origines du polythéisme hellénique. L'art créto-mycénien.* Coll.: Art et Religion. Paris, Laurens, 1930, (17 × 22 cm.), 184 p., 24 planches. Prix : 20 frs.

Surprendre les idées religieuses des Hellènes aux premiers stades de leur développement (de la civilisation minoenne à l'aurore de la période homérique) dans les objets d'art où elles se sont concrétées, tel est l'objet du présent volume. Ni l'érudition, ni l'originalité, ni la prudence dans la présentation de ses hypothèses ne font défaut à M. Picard. Un style peu coulant, quelque abus des termes techniques rendront ardue la lecture de cet ouvrage. Et puis que de notions supposées connues chez le lecteur! Par contre, les études de Dussaud, Glotz, Charbonneaux vous ont-elles déjà familiarisés avec les merveilles mises au jour dans l'Égéide par les fouilles des trente dernières années, alors le travail solide de M. Picard vous fournira mainte suggestion qui vous aidera à pénétrer un peu plus avant dans le mystère de ce « livre d'images sans texte ». Citons, par exemple, ses vues sur le monothéisme (sous forme du culte de la déesse de la fécondité) et l'anthropomorphisme primitifs (donc jamais de culte purement aniconique) (p. 24), l'influence de l'accroissement de la puissance princière sur l'introduction de l'élément mâle dans le culte (p. 42, 88), les rapports de filiation entre la religion minoenne et les cultes égyptien et orientaux (p. 46, contre Glotz qu'il critique sans le nommer), les survivances crétoises dans l'architecture grecque classique (p. 64, 115), l'absence de totémisme (p. 104), etc. L'exposé eût gagné à être mis explicitement en rapport avec les planches qui l'illustrent. Nous ne nous attarderons pas à relever telle expression inexacte comme « le mysticisme polythéiste du Saint d'Assise » (p. 116); souhaitons plutôt que M. Picard nous donne bientôt ses études sur le polythéisme grec constitué. P. Denoël, s. i.

F. Cumont. *Les religions orientales dans le monde romain.* 4e édition. Paris, Geuthner, 1929, (24 × 19 cm.), XVI-339 p. Prix : 80 frs.

Depuis longtemps, l'ouvrage de M. Cumont dont voici la quatrième édition, est un livre de chevet pour l'historien des religions. Étudiant l'évolution religieuse du monde romain à son moment le plus pathétique — celui où le christianisme s'est, lentement et dans la lutte, substitué au paganisme, — il montre la vieille religion romaine anthropomorphiste, formaliste et sans âme, battue en brèche, évincée même par des cultes venus d'Orient, qui procuraient à leurs adeptes, avec l'espérance d'une vie future heureuse, une satisfaction plus pleine à l'intelligence, à la volonté et jusqu'à la sensibilité religieuse.

L'introduction met en lumière l'influence de l'Orient sur Rome dans les

domaines de la politique et du droit, de la science et des lettres, de l'art et de l'industrie : le problème étudié est ainsi mis dans un cadre beaucoup plus vaste; puis elle expose la nature des sources auxquelles il faut avoir recours pour ce travail et les règles à suivre dans leur interprétation. « Notre situation, écrit sagement l'auteur, est souvent comparable à celle où se trouverait un érudit de l'an 4000, qui écrirait le récit de la Passion d'après les tableaux d'un « chemin de la croix », ou étudierait le culte des saints d'après les statues retrouvées dans les ruines de nos églises » (p. 15). Et encore ne sommes-nous pas toujours si bien partagés.

Des études très fouillées sur les cultes de l'Asie Mineure, de l'Égypte, de la Syrie et de la Perse (chapitres III à VI), sur l'astrologie et la magie (chapitre VII, remarquable exposé de la question), fournissent les éléments d'une synthèse exposée à grands traits dans la préface et dans les chapitres II et VIII : « Pourquoi les cultes orientaux se sont propagés » et « La transformation du paganisme romain ».

Le texte des chapitres n'a pas subi de changements appréciables depuis les premières éditions (1906 et 1909). Un appendice sur les mystères de Bacchus a été ajouté. Mais, ce qu'il faut surtout souligner, c'est la transformation qu'a subie l'annotation : celle-ci, qui occupe plus d'un tiers de l'ouvrage (p. 205-312 en petit texte), a été complètement refondue d'après les travaux parus ces vingt dernières années : sur un grand nombre de points, elle fournit au chercheur l'état de la question à la fin de 1927 et la bibliographie donne le moyen de pousser les études de détail. De plus, 16 planches et 13 figures, accompagnées d'une légende explicative, mettent sous les yeux du lecteur quelques-uns des monuments (fresques, statues, bas-reliefs, etc.) qui ont servi à la reconstitution des doctrines religieuses de ces peuples : complément presque indispensable, puisque souvent nous ne disposons pas d'autres éléments. Un index analytique copieux permet de retrouver sans peine, au milieu de la masse des faits accumulés dans ce livre le renseignement désiré. Une présentation typographique, bien près de la perfection (1), rehausse encore le mérite de cette luxueuse édition (2).

La valeur intrinsèque de l'ouvrage a été reconnue, dès les premières éditions, par des historiens aux tendances les plus diverses. Du moins, quant à l'exposé des faits. Pour leur interprétation, parmi les critiques qui en ont été faites, nous croyons — étant donnée la quasi-identité de cette édition et des précédentes — qu'il y aura toujours intérêt à relire l'article si fouillé du R. P. Lagrange, paru dans *Le Correspondant* en 1910 (t. 240, p. 209-241) et les observations de M. le Chanoine Remy, professeur à l'Université de Louvain, dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1908 (t. 9, p. 62-69). On pourra y joindre les remarques pénétrantes d'un des principaux orientalistes de notre temps, le P. G. de Jerphanion, dans les *Études* de 1930 (t. 203, p. 5-22).

(1) Signalons : p. 198, appel de note 18 après 22; p. 301, l. 2, références à revoir; ib., l. 7, lire 408 au lieu de 108.

(2) La troisième édition (form. cour., 25 frs) donne le même texte que la quatrième, mais sans les notes. La suite de notre compte rendu fera comprendre que nous jugions regrettable cette vulgarisation, ou du moins cette amputation.

Soulignons seulement ici le point de vue de l'auteur dans la question des rapports du christianisme et du paganisme. Faisant un loyal effort d'objectivité qu'on ne rencontre pas toujours chez les maîtres renommés de cette discipline, il reconnaît nettement qu'on ne peut arguer d'une ressemblance à une descendance : « On peut parler de « vêpres isiaques » ou d'une « cène de Mithra avec ses compagnons », mais seulement dans le sens où l'on dit « les princes vassaux de l'empire » ou « le socialisme de Dioclétien ». C'est un artifice de style pour faire saillir un rapprochement et établir vivement et approximativement un parallèle. Un mot n'est pas une démonstration, et il ne faut pas se hâter de conclure d'une analogie à une influence » (p. IX). M. Cumont n'en est pas pour autant prêt à reconnaître la transcendance du christianisme : « les religions orientales ont répandu antérieurement, puis parallèlement au christianisme, des doctrines qui ont acquis avec lui une autorité universelle au déclin du monde antique. La prédication des prêtres asiatiques prépara ainsi, malgré eux, le triomphe de l'Église, et celui-ci a marqué l'achèvement de l'œuvre dont ils ont été les ouvriers inconscients » (p. XII). Sans doute pareille proposition n'offre rien *à priori* d'inacceptable pour un catholique. Dieu aurait pu se servir de ces mouvements religieux, si troubles qu'ils aient été, pour la réalisation de son œuvre. Mais d'abord, M. Cumont n'admettrait pas cette philosophie surnaturelle de l'histoire. A ses yeux, tout doit s'expliquer naturellement. Si l'on n'y parvient pas encore, du moins peut-on espérer que des études subséquentes apporteront plus de lumière. « A mesure que l'on étudiera de plus près l'histoire religieuse de l'Empire, le triomphe de l'Église apparaîtra davantage, pensons-nous, comme l'aboutissement d'une longue évolution des croyances » (p. XIV). Si, pour rendre compte des similitudes entre christianisme et mytères orientaux, il rejette la théorie trop simpliste des emprunts, c'est pour lui substituer celle de la communauté d'origine. A et B sont deux canaux dérivés de la même source X. Que représente cette inconnue ? L'Orient héllénistique, et plus en particulier, « le culte composite de ces communautés juives ou judéo-païennes, adorateurs d'Hypsistos, Sabbatistes, Sabaziastes et autres, où la foi nouvelle s'est implantée dès l'âge apostolique » (p. XII). Ceci étant dit quant aux principes, il nous semble qu'*en fait* M. Cumont surestime la valeur de ces religions orientales. Le christianisme est tout autre chose que l'achèvement de l'œuvre des prêtres asiatiques. Il ne suffit pas de reconnaître en bloc « les différences considérables » entre ces religions et le christianisme, ni même de souligner la « divergence capitale » ainsi définie : « le christianisme, en plaçant Dieu hors du monde, dans une sphère idéale (1), a voulu s'affranchir de toute attache avec un polythéisme souvent abject » (p. XIV). Une étude plus approfondie de ces différences, surtout de l'esprit qui anime ces cultes de part et d'autre, ferait s'estomper fortement l'espoir de tout expliquer par la seule évolution des croyances. Le rôle historique de Jésus-Christ, sa prédication, la fondation de son Église, sont des facteurs qui ont interrompu cette évolution, même si l'on admet que celle-ci ait en quelque manière favorisé

(1) On pourrait discuter sur la justesse de ces mots comme expression de la doctrine chrétienne de la transcendance divine...

la propagation du christianisme. L'auteur des « *Recherches sur le paganisme de Libanios* » a montré naguère dans cette revue (1) comment cette diffusion a trouvé autant d'obstacles que d'appuis dans l'ambiance créée par ces religions orientales, par ex. dans ce panthéisme que M. Cumont (p. 124) semble juger assez proche du monothéisme chrétien.

Au surplus, on fera bien de ne jamais passer à la légère sur les formules restrictives dont sont prudemment accompagnées quelques affirmations de M. Cumont; elles servent à faire le départ entre les données des documents et les hypothèses d'un esprit ingénieux autant que probe. Si, même ainsi, M. Cumont a été amené par les lois du genre littéraire adopté (nous avons ici, en effet, le texte de conférences) à forcer de-ci de-là sa pensée, la probité scientifique qui lui a fait ajouter l'indication perpétuelle de ses sources permet de contrôler ses dires et de les discuter.

De la sorte, le lecteur se rendra compte de la maigreur des renseignements authentiques dont se nourrit l'enthousiasme de M. Cumont pour la morale mithriaque. Il s'étonnera peut-être que l'histoire n'ait pas conservé le moindre trait qui nous fasse toucher du doigt la fécondité en actions nobles ou héroïques de cette morale « impérative », « agonistique », dans laquelle « le fidèle est le collaborateur des dieux dans leur œuvre d'épuration et de perfectionnement » (p. 140). — Devant la note « Mithra est *sanctus* comme les dieux syriens » (p. 282, note 66), note qui appuie la proposition « Mithra est chaste, Mithra est saint (*sanctus*) » (p. 146), il restera rêveur en se rappelant les turpitudes, dont, à en juger par les dires mêmes de M. Cumont, s'accommodait cette sainteté des dieux syriens (cf. p. 112 et 109) (2). N'aurait-il pas mieux valu se contenter de la remarque précédente : « Mithra vit seul »? Quant à ce qui suit : « à l'adoration de la nature féconde il substitue une vénération nouvelle pour la continence », on aimerait trouver une preuve d'un fait aussi important. Ici, il n'y a pas de note, et d'autre part, à la suite d'un article du P. d'Alès, M. Cumont a reconnu que le texte de Tertullien, qui avait fait croire à l'existence d'un clergé mithriaque voué au célibat, ne supportait pas cette interprétation(3).L'exhortation à la continence, adressée par Firmicus Maternus aux astrologues (4) — rien dans le contexte n'indique qu'il ait spécialement

(1) J. Misson, *Les courants religieux du paganisme finissant et le christianisme naissant. N. R. Th.*, 1921, p. 353-364.

(2) Si *Sanctus* dans les épitaphes païennes désigne assez souvent la chasteté surtout quand il s'agit de femmes (Cf. H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927, p. 8), il ne semble pas qu'appliqué aux dieux, le mot comporte cette nuance (rapprochez des inscriptions apportées dans les « *Textes et monuments...* », nº 45, 60, 71, 228, 472, 114, 115, 343, 345, 204, 452, celles citées dans *Sanctus*, p. 12 et seq.).

(3) Rapprochez « *Les Mystères de Mithra* », 2e éd., 1902, p. 139, et 3e édit., 1913, p. 170, note 4.

(4) *Mathes.*, II, 30, § 12, (mais cf. ib., § 8 « Sit tibi uxor... »), cité dans les « *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* », t. I (1899), p. 308, à côté du texte de Tertullien abandonné depuis. — Dans la 3me édition des *Mystères de Mithra*, p. 142 (cf. 2e éd., p. 117), pour prouver que les mithriastes « tenaient pour louables l'abstinence de certains aliments et une continence

en vue par là les prêtres mithriastes — suffirait-elle à maintenir M. Cumont dans sa conviction ?

De même, les faits allégués aux notes 26 et 27 du chapitre VIII prouvent le sincère effort d'épuration morale qui se manifeste chez les derniers défenseurs du paganisme (tendance à expliquer en partie par l'influence du christianisme). Ils ne nous paraissent pas justifier une affirmation aussi universelle que celle-ci : « Le paganisme était devenu une école de moralité, le prêtre un docteur et un directeur de conscience » (p. 192). Par exemple, la vaine tentative de Julien d'organiser un enseignement moral au sein de son clergé ne prouve-t-elle pas plutôt que l'Église au IVe siècle avait encore le monopole presque exclusif de la direction spirituelle ?

Le livre de M. Cumont se lit avec le plus vif intérêt; langue très souple, style expressif et vivant, esprit de synthèse. L'auteur tient compte en général, des travaux catholiques dans ses bibliographies (1).

La tendance naturaliste que nous avons notée plus haut n'affecte pas la plus grande partie du livre — les monographies sur les divers cultes —, M. Cumont ayant voulu faire une étude sur le développement interne du paganisme même (cfr. p. VII). Pour rétablir les perspectives, on n'omettra pas en fermant ce livre, de se rappeler les conquêtes ardues déjà réalisées au cours de ces quatre siècles par la religion divine, qui, à côté de ces cultes aux éléments si mélangés, était en train de renouveler le monde d'une façon autrement durable et profonde. P. Denoël, s. I.

J. **Leipoldt.** *Die Religion des Mithra.* Bilderatlas zur Religionsgeschichte herausg. von H. Haas. 15 Lieferung. Leipzig, Deichert, 1930, (28 × 20 cm.), 20 pages et 50 gravures. Prix : 6 Mk 80.

L'intérêt de cette publication, comme l'indique le titre de la collection dont elle fait partie, réside avant tout dans l'illustration. Le texte doit seulement introduire et commenter les gravures. Cette méthode est particulièrement bien venue quand il s'agit de la religion de Mithra : car, pour elle, nos sources littéraires sont pauvres, témoin la place minime occupée par celles-ci dans le grand ouvrage de M. Cumont qui forme et formera longtemps encore la base de tout travail sur Mithra.

absolue »,l'auteur cite en note : 1°) Porphyre, *De abst.*, IV, 16 : ce témoignage vaut pour l'abstinence seule (ce qui est indiqué plus clairement dans les « *Textes...* »); 2°) Tertullien, *De praescr. haeret.*, 40 : simple distraction sans doute, puisque M. Cumont regarde ce texte comme non avenu (p. 170); il ajoute : 3°) « La continence rigoureuse de l'empereur Julien, fidèle sectateur de Mithra, est caractéristique ». Ce serait le seul indice probant. Resterait à établir positivement le lien entre cette continence et le culte de Mithra. Julien avait beaucoup d'autres dévotions : et naguère, un de ses historiens, M. W. Koch, relevait la part à faire au tempérament dans sa chasteté.

(1) S'il était impossible d'énumérer tous les ouvrages ou articles qui s'occupent de la mystique de Paul (p.206), quelques productions catholiques sur un sujet aussi important n'auraient-elles pu trouver place à côté des livres de Loisy ou de Clemen ? Consulter là-dessus l'ouvrage récent de Dom Cabrol : *La prière des premiers chrétiens* (Coll. « La vie chrétienne », 1929), p. 264-267, ou *la Théologie de saint Paul* de Prat, II (12e éd.), p. 475.

M. Leipoldt s'est bien acquitté de sa tâche. Sa dépendance, inévitable et loyalement reconnue, à l'égard de notre compatriote, ne l'a pas empêché de faire œuvre personnelle. Son exposé se distingue par son caractère objectif et pondéré; ses analyses des monuments ne laissent dans l'ombre aucun détail et font ressortir la signification des diverses particularités.

Grâce au choix judicieux des documents, nous avons de bons spécimens des divers types d'objets mithriaques découverts à profusion des bords de la mer Noire au Nord de la Bretagne. Nous les trouvons ici groupés d'après un ordre non pas géographique, comme chez M. Cumont, mais logique : sont représentés successivement quelques monnaies des rois indoscythes Kanerkês et Hoerkês (100 après J.-C.), quasi les seuls vestiges du culte de Mithra en dehors de l'Empire romain; les sanctuaires, les « mithréums »; les images à destination cultuelle, tout spécialement les Mithras tauroctones (cf. ici les remarques de l'auteur sur la généalogie de ce type artistique, sur l'usage des images tournantes dans les initiations, etc.); les deux personnages porte-torche, compagnons obligés de Mithra (comme on le croit, ils symbolisent le soleil à divers stades de sa carrière diurne ou annuelle); Aiôn, dieu composite, chargé d'emblèmes, vestiges des spéculations orientales.

Les dernières pages sont consacrées à la liturgie mithriaque : dans les bas-reliefs de Konjica où l'on avait vu jusqu'ici un réel repas liturgique, M. Leipoldt incline à reconnaître un festin, symbole des joies éternelles.

On ne cherchera pas dans ces pages un exposé de la doctrine mithriaque. Mais qui voudra connaître le matériel de cette religion, disposera désormais dans l'ouvrage de M. Leipoldt d'un guide aussi instructif qu'agréable à consulter.

L'auteur est moins heureux quand il écrit, p. XIII : « Mithra ist für die Mithraglaübigen der Hauptgott. Man verehrt ihn, weil man ihn, bei all zeiner Göttlichtkeit, als nahe empfindet : er heisst der Mittler (μεσίτης). » Pour couper court à l'abus qu'on a fait de ce dernier mot dans de tendancieuses comparaisons entre mithriacisme et christianisme, il eût été bon de souligner les deux faits suivants : 1°) Mithra ne reçoit ce titre de μεσίτης que dans un seul passage de Plutarque, celui auquel se réfère M. Leipoldt, à savoir *de Iside*, 46. Et ce sont les Perses qui, d'après Plutarque, le dénomment ainsi. N'est-ce pas trop peu pour permettre de conclure que cette appellation lui était généralement donnée? 2°) Plutarque veut dire par là, non pas que Mithra est un « médiateur » entre Dieu et l'humanité, mais qu'il est un « intermédiaire » entre le dieu, principe du bien, et le dieu, principe du mal. Il continue d'ailleurs son exposé en traitant des sacrifices que, d'après l'enseignement de Zoroastre, l'on doit offrir aux deux divinités rivales, et ne dit pas un mot des rapports de Mithra avec l'humanité.

P. Denoël, s. i.

H. Jeanmaire. *Le messianisme de Virgile.* Paris, Vrin, 1930, (23 × 14 cm.), 218 p. Prix : 25 frs.

Quel est le sens, quelle est la portée de la quatrième Églogue de Virgile? Le problème célèbre, étudié de nouveau dans ce livre, n'est pas sans intérêt pour le théologien : témoin la place qu'il occupe dans tel article du *Dict. de*

de Théol. Cath. de VACANT (1), ou dans *Scholastik* (2), ou encore dans la *Revue Biblique* (3).

M. Jeanmaire résume ainsi les deux principaux systèmes d'interprétation :

Objet.		
L'inauguration du Consulat de Pollion.	*ou*	La naissance d'un fils de Pollion.
Date.		
La fin de l'année 41 avant J. C.	*ou*	Une date postérieure, par exemple la fin de l'été 40 (paix de Brindes).
L'enfant.		
Sa naissance est imminente,	*ou*	Il est déjà né.
C'est un enfant divin,	*ou*	C'est un fils de Pollion.
Sujet et caractère de l'églogue		
Le poète commente une prophétie messianique dont l'accomplissement doit coïncider avec le consulat de Pollion.	*ou*	Le poète décrit l'âge d'or et se félicite que le nouveau-né soit appelé à grandir à mesure que s'instaurera cet âge nouveau.

Les différents éléments des deux systèmes sont intimement liés : « l'accord sur un point suffirait à entraîner la conviction pour le reste » (p. 37). M. Jeanmaire prend position pour la première hypothèse. L'églogue chante la venue prochaine d'un enfant à naître de l'union d'Antoine et de Cléopâtre, considérés respectivement comme les théophanies de Dionysos et d'Isis. Elle aurait été écrite sous l'influence d'idées répandues à cette époque par les Antoniens, et tendant à faire revivre le culte simultané de ces deux divinités, l'une orientale, l'autre occidentale, et à assurer à la faveur de ce syncrétisme religieux la domination politique universelle du rival d'Octave. Cette idée foncière est exposée dans le premier chapitre — conférence faite en 1929, mais dont la thèse avait été, dès 1924, défendue par l'auteur dans un article de la *Revue Archéologique*. Les chapitres suivants développent certains arguments ou étudient d'autres aspects du problème, par exemple les rapports de l'églogue avec la 16e épode de Horace. Cette méthode de composition rend plutôt malaisée la lecture de l'ouvrage et fait perdre le fil des idées.

Sur le fond du débat, remarquons seulement qu'un autre érudit distingué, M. J. Carcopino, a publié peu avant que ne parût « *Le messianisme de Virgile* », un autre volume, « *Le mystère de la quatrième églogue* », qui défend le système opposé, et, en Belgique, M. L. Herrmann identifie l'enfant mystérieux avec le Marcellus du VIe livre de l'Énéide... *Adhuc sub iudice lis est.*

La manière dont M. Jeanmaire parle des idées en vogue dans les milieux rationalistes sur l'hellénisation du christianisme, n'est pas faite pour nous donner pleine confiance en son sens historique. Sa bibliographie sur ce point

(1) DENNEFELD, s. v. *Mesianisme*, col. 1561-1563.

(2) K. PRUMM, *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlische Literatur mit besonderer Rückzicht auf die Deutung der 4. Ekloge*, 1929, p. 54 s., 221 s., 498 s.

(3) M. J. LAGRANGE, *Le prétendu messianisme de Virgile*, 1922, p. 552-572; cf. 1930, p. 446-452.

est unilatérale et peu critique (p. 159). Il ne cache pas sa sympathie pour l'hypothèse étrange d'Isidore Lévy allant chercher les origines du christianisme dans la légende de Pythagore et se mettant ainsi au nombre de ces critiques qui, selon le mot de Dom Cabrol, « se sont discrédités par leurs excès mêmes ». M. Jeanmaire sera-t-il plus heureux dans ses tentatives de rapprochement entre l'Évangile de la Nativité et la problématique propagande d'un messianisme dionysiaque, qui, partie d'Égypte, se serait donné cours en Palestine vers l'an 40 avant J.-C. ? (Cf. p. 162 et sq.) Devant l'échafaudage de conjectures que sont les pages consacrées à l'Évangile de la Nativité, on comprend qu'un critique ait pu résumer son jugement sur le livre en ces mots sévères : « Jeanmaire's Hypothese ist somit grundlos und phantastisch » (E. Bickermann, dans la *Deutsche Literaturzeitung* du 28 juin 1930, col. 1223).

P. Denoël, s. i.

P. **Frutiger**. *Les Mythes de Platon*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1930, (23 × 14 cm.), 296 p. Prix : 35 frs.

Que sont les mythes de Platon, et quels sont-ils ? Pourquoi et comment sont-ils entrés dans l'œuvre du philosophe ? A ces questions, l'ouvrage donne une réponse personnelle, méthodiquement justifiée. En garde contre l'esprit de système, l'auteur examine et discute les caractères que ses prédécesseurs ont tour à tour érigés en criterium du « mythique ». Partant, pour son compte, d'une série de mythes unanimement reconnus comme tels, il en induit les éléments d'une notion commune. De quoi compléter sa liste des mythes, exclure définitivement des pièces proposées comme mythiques, distinguer, pour une même doctrine, la forme mythique et la forme dialectique; sans oublier cependant que la notion s'applique, par analogie, à des passages mixtes.

Une seconde partie met au point le rôle et la portée philosophique du mythe platonicien; une troisième explique ce phénomène de la littérature philosophique par le milieu et la personnalité de Platon. L. Renard, s. i.

J. N. Farquhar. *Modern religious Movements in India*. London, Macmillan, 1929, (23 × 15 cm.). xvi-474 p., 11 planches. Prix : 10 sh. 6.

La date de cet ouvrage risque d'induire en erreur le lecteur pressé (et qui donc aujourd'hui peut se flatter d'avoir des loisirs ?). Ce lecteur cherchera sans doute à se faire rapidement une idée du rôle religieux de Gandhi, et s'étonnera que le Mahatma ne soit mentionné qu'en passant, et pour un détail insignifiant (p. 380). Il fouillera le volume pour savoir où en est l'influence irréligieuse de Moscou, ce qu'a produit comme réaction la fusillade d'Amritsar, ou quelle est la philosophie du mouvement de non-coopération. Et il s'étonnera de ne pas rencontrer fût-ce le mot de communisme, de n'entendre parler ni des bolcheviks, ni du satyagraha, ni du général Dyer, ni de l'Université de Bénarès... L'explication du mystère est simple. Malgré son titre, l'ouvrage est la réimpression inchangée de la première édition parue... en 1914 et relatant la situation de l'Inde en 1913. Depuis dix-sept ans, avec la guerre et ses suites, l'Inde a vécu un siècle, et le livre de Farquhar, actuel en 1914, est devenu tout à fait « historique ».

Il n'en garde pas moins, de ce point de vue, une valeur exceptionnelle. Nulle part, on ne trouvera mieux synthétisée, plus clairement présentée, ou plus exactement décrite l'évolution religieuse de l'Inde au XIX^e siècle. Pour remettre au point le lyrisme fallacieux d'un Romain Rolland et ses panégyriques, il suffit de relire les pages sobres et sûres que Farquhar consacre à Vivakananda (200-207). Au choc de cette science calme et solide, les bulles littéraires de Romain Rolland crèvent toutes en chapelet, et c'est justice.

PIERRE CHARLES, S. I.

ANCIEN TESTAMENT

I. Bursztijn. *Vollständige Grammatik der Alt-und Neuhebräischen Sprache.* Vienne, Gerold, 1929, (24 × 17 cm.), X-334 p. Prix : 15 Mk.

On remarque vite, dès un premier examen, ce qui distingue ce volume des grammaires hébraïques habituelles. L'auteur ne veut pas seulement amener l'étudiant à comprendre la Bible, mais le former à parler couramment et élégamment l'hébreu. Toutefois, il ne s'adresse pas exclusivement aux Juifs de Palestine ou d'ailleurs, mais à tous ceux qu'intéresse la langue de l'Ancien Testament. Il n'a pas voulu faire œuvre seulement empirique, mais aussi scientifique. — Autre caractéristique : il unit dans une même étude l'hébreu ancien et l'hébreu du Talmud et des « Midraschim », mais en partant toujours des formes bibliques et en distinguant soigneusement, par des signes spéciaux, la langue des deux époques. Il s'arrête au VI^e siècle après Jésus-Christ, l'hébreu des grammairiens et des philosophes du moyen âge et des âges suivants n'intervenant qu'accessoirement et secondairement.

Incontestablement l'ouvrage rendra service, le point de vue étant original et l'auteur connaissant à fond la langue qu'il enseigne; expliquant l'hébreu en vue de l'usage, de la conversation, M. Bursztijn est amené à multiplier les remarques lexicologiques et sémantiques, à approfondir la syntaxe, à rassembler de façon très suggestive de nombreux exemples bibliques et à en marquer les nuances de sens, etc. Ce n'est pas une grammaire historique, visant à replacer l'hébreu dans l'évolution générale des langues sémitiques, à expliquer, par comparaison, les phénomènes linguistiques; — et de ce point de vue on reprochera avec raison à l'auteur certaines lacunes, plusieurs erreurs, et quelques innovations contestables —. C'est une grammaire actuelle, pratique, raisonnée (parfois trop raisonnée) et qui, somme toute, pourra compléter heureusement nos grammaires historiques existantes. Elle n'a rien, cependant, d'une grammaire élémentaire et ceux-là seuls en tireront profit qui ont déjà une connaissance suffisante de l'hébreu. Il est regrettable que les fautes d'impressions soient nombreuses.

J. LEVIE, S. I.

L. Strack et A. Jepsen. 1. *Hebräisches Vokabularium.* 2. *Hebräisches Schreibheft.* 12^e éd. Munich, Beck, 1929, (22 × 14 cm.), VIII-52 p. Prix : 2 Mk.

Vocabulaire hébraïque d'après l'ordre grammatical (p. 1-41), adapté à la grammaire de Strack. Bien connu des étudiants (il a atteint la 12^e édition),

l'ouvrage mérite son succès tant par l'excellent choix des mots que par la clarté typographique de l'exécution. Viennent ensuite neuf pages (p. 42-50) qui groupent les mots par ordre d'idées; nous regrettons que cette partie soit si succincte, ne contenant que les mots hébreux, ordinairement sans traduction; c'est à tort qu'on a craint, à notre avis, de répéter la première partie et d'allonger le volume; l'économie, ici, a été mauvaise conseillère. J. LEVIE, S. I.

A. S. Yahuda. *Eine Erwiderung auf W. Spiegelberg's « Aegyptologische Bemerkungen » zu meinem Buche : « Die Sprache des Pentateuch.* Tiré à part. Leipzig, G. Kreysing, 1930, (22 × 14 cm.), 38 p.

Le lecteur, qui se reportera au compte rendu paru ici même (1929, p. 688) de l'ouvrage de M. Yahuda, ne sera pas surpris d'apprendre que ce travail a été diversement apprécié. Nous l'avions prévenu que certains biblistes n'accepteraient pas facilement une thèse qui renverse plusieurs de leurs postulats et que plusieurs égyptologues ne verraient pas d'un bon œil un travail qui semble compromettre ce qu'ils considèrent comme les principes de l'école à laquelle ils appartiennent. Il s'est donc constitué un vrai consortium de *spécialistes* réputés chargé de porter un jugement, disons, officiel sur la valeur de la thèse de M. Y. Dans la *Zeitschrift. f. Semitistik, VII*, 2, M. Spiegelberg au nom des égyptologues, M. Begrich au nom des biblistes ont prononcé un long verdict défavorable, qui sera bientôt suivi de celui de M. Bergsträsser au nom des philologues sémitisants. La présente plaquette est la réponse aux observations (qui ne paraissent pas toucher le fond du problème) de M. Spiegelberg. Nous ne pouvons songer à entrer ici dans les détails d'un débat dont le ton pourrait être plus académique; contentons-nous de souligner notre jugement de jadis : M. Yahuda a posé un important problème qui devait se poser. La meilleure preuve en est la puissance de la réaction provoquée par sa thèse : pourquoi, en effet, faire une telle mobilisation contre cette thèse, si elle n'est qu'élucubrations de dilettante ? L. TH. LEFORT.

P. Kahle. *Masoreten des Westens. II. Das Palästinische Pentateuchtargum. Die Palästinische Punktation. Der Bibeltext des Ben Naftali.* Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen. Bd IV. Stuttgart, Kohlhammer, 1930, (24 × 16 cm.), 68 et 96 p., 16 planches. Prix : 20 Mk.

M. Kahle a conquis dans l'étude des documents masorétiques une autorité, que le présent volume ne peut que raffermir. Précédemment, dans des recherches que nous avons annoncées ici, il s'était attaché au texte biblique de Ben Aser; cette fois, il s'efforce de fixer celui de Ben Naftali. La chose n'est pas aisée; et il a fallu examiner avec une précision technique un nombre considérable de manuscrits. Les deux textes diffèrent notablement entre eux; et bien des fois la ponctuation n'est pas la même. M. Kahle établit les caractères propres à ces deux recensions principales du texte masorétique occidental, et permet ainsi de classer désormais les manuscrits bibliques hébraïques, qui nous sont conservés.

Un examen minutieux des fragments de la Geniza du Caire lui a permis aussi de reconstituer des textes importants du Targum palestinien du Penta-

teuque. Un labeur plus ardu encore a été nécessaire pour déchiffrer la ponctuation de certains fragments bibliques. Tout le monde rendra hommage à ce travail consciencieux.

Ajoutons que seize reproductions photographiques très soignées permettent au lecteur de contrôler lui-même les dires du savant hébraïsant. C. H.

L. Dürr. *Die heilige Schrift des Alten Testamentes in Auswahl übersetzt und mit kurzen sachlichen Erläuterungen versehen.* Bonn, Verlag der Buchgemeinde, 1929, (23 × 16 cm.), X-469 p. Plusieurs gravures.

Une anthologie de l'Ancien Testament qui sera certainement utile dans son pays d'origine. M. Dürr a traduit sur les textes originaux les passages les plus significatifs des livres saints, dans l'ordre même de la Bible; traduction fidèle, claire, et, nous semble-t-il, vigoureuse et concise. Là où le texte massorétique a été abandonné, des signes spéciaux l'indiquent au lecteur. Des notes peu abondantes et très brèves, placées à la fin du volume, expliquent les détails obscurs du texte.

L'auteur est évidemment le maître de la conception de son œuvre; à notre avis, toutefois, le livre eût pu être beaucoup plus utile encore, si M. Dürr avait étendu davantage ses notes explicatives, avait donné à chaque livre une courte introduction ou peut-être même avait tâché (approximativement, vu les obscurités subsistantes) de disposer les livres historiques dans l'ordre chronologique des événements qu'ils racontent, les autres livres à leur place dans l'histoire. C'est ce qu'on avait tenté jadis en publiant en français la « Bible abrégée à l'usage des gens du monde... » du chan. A. Crampon, livre qui malheureusement n'a plus été réédité depuis la guerre. J. Levie, s. i.

* R. Kittel. *Geschichte des Volkes Israel. 3 Band, 2 Hälfte.* Stuttgart, Kohlhammer, 1929, (24 × 16 cm.), XII-460 p. Prix : 13 Mk.

La préface de ce livre est datée de février 1929; quelques mois après, le 20 octobre de la même année, M. R. Kittel mourait à l'âge de 77 ans. Ses œuvres exégétiques furent nombreuses et variées : travaux d'édition tels que la *Biblia hebraïca* publiée en collaboration et devenue rapidement classique; commentaires, par exemple des Psaumes (récemment réédités), du livre des Chroniques (dans le Handkommentar de Nowack), etc.; études synthétiques comme : « *Die alttestamentliche Wissenschaft* » (5e édition en 1929), un travail sur la religion d'Israël, etc.; direction de la collection « *Beiträge zum Alten und Neuen Testament* »; enfin et surtout la grande *Geschichte des Volkes Israel* en 3 volumes d'environ 700 pages chacun, commencée en 1888 et terminée en 1929.

Nous avons analysé précédemment (*N. R. Th.*, 1929, p. 343-344) la première partie (1 Hälfte) du 3e volume; elle comprenait l'histoire de l'exil babylonien (586-538) et les premiers débuts de la période suivante; la seconde partie, qui vient de paraître, va du retour de l'exil jusqu'à Alexandre le Grand. Elle étudie trois périodes : (1) le retour de l'exil et la communauté nouvelle en Israël (jusqu'à l'achèvement du nouveau temple sous l'influence d'Aggée et de

(*) Les histoires d'Israël composées par des auteurs non-catholiques sont marquées d'un astérisque.

Zacharie); 2) Décadence et réforme (les 60 années obscures qui suivirent; la réforme d'Esdras et de Néhémie); 3) Époque de tranquillité jusqu'à Alexandre le Grand.

Les caractéristiques restent les mêmes que dans les premiers volumes : étude approfondie des civilisations voisines d'Israël; l'auteur s'excuse d'avoir, pour ce motif, dépassé les proportions qu'il prévoyait pour son livre; le lecteur ne le regrettera pas. — Critique prudente, en garde contre les négations et destructions injustifiées; dès les premières pages, elle apparaît par la défense judicieuse de l'authenticité des documents contenus dans les livres d'Esdras et de Néhémie; M. Kittel accentue l'heureuse réaction inaugurée par Éd. Meyer à ce sujet. — Information abondante jointe à un jugement personnel : sur chaque question soulevée, M. Kittel prend nettement position et le dit clairement à son lecteur. — Exposé historique assez technique, un peu terne par endroits, visant à établir avec certitude les faits plutôt qu'à les remettre dans leur cadre vivant, à ressusciter le passé. Il est permis de regretter cette conception un peu étroite de l'histoire. — Enfin, une sorte de neutralité voulue à l'égard du surnaturel, commune à la science protestante moderne, mais qui, chez M. Kittel, n'équivaut pas, pensons-nous, à une négation.

La *Geschichte des Volkes Israel* est indispensable à tout exégète catholique. Certes, en plus d'un point, de graves réserves sont à faire, tout spécialement au sujet du premier volume; mais, dans l'ensemble, elle représente un des essais les plus intéressants et les plus achevés de l'exégèse protestante moderne en matière d'histoire d'Israël. J. Levie, s. i.

F. **Feldmann**. *Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments bis zum Babylonischen Exil*. Bonn, Hanstein, 1930, (25 × 16 cm.), xi-232 p. Prix : 7,60 Mk.

Sous ce titre, l'auteur a voulu nous donner une histoire complète du peuple de Dieu (vie sociale, vie politique, vie religieuse), mais envisagée tout entière du point de vue surnaturel de l'action divine en Israël. L'ouvrage forme un ensemble clairement et logiquement divisé, succinct mais facile et agréable à lire; dans chaque chapitre la méthode est la même: d'abord récit limpide des faits bibliques; ensuite examen et discussion des problèmes théologiques ou historiques soulevés par ces faits; enfin exposé des conclusions dogmatiques et religieuses. Bref, méthode très didactique et résumé très riche d'un enseignement très solide en matière biblique.

On eût pu désirer une histoire plus concrète, plus vivante, plus « anschaulich »; peu de portraits, guère de couleur locale; on regrettera aussi que les mouvements religieux en Israël n'aient pas été synthétisés plus vigoureusement; l'ouvrage est dans l'ensemble très analytique. Mais, malgré ces lacunes, on reconnaîtra que nous avons ici une mise au point, *extrêmement pratique*, des positions catholiques actuelles concernant l'Ancien Testament (jusqu'en l'an 586). On sait combien il reste, en ce domaine, de points obscurs dont notre époque ne verra sans doute pas encore la solution définitive; plus d'une hypothèse critique d'avant guerre est sérieusement mise en question depuis 1918 par des critiques libéraux; et les exégètes catholiques se rendent compte

que plus d'une opinion, encore commune parmi eux aujourd'hui, pourrait bien apparaître indéfendable dans cinquante ans. Voilà pourquoi, si le livre de M. Feldmann n'est pas et ne peut pas être définitif, il a le grand mérite de fixer, de façon sage et judicieuse, l'état actuel de l'exégèse catholique; pondération de jugement, compétence scientifique, parfaite orthodoxie, clarté pédagogique, autant de qualités qui assurent à ce travail une très haute valeur.

L'information est en général très sérieuse; cependant la bibliographie des toutes dernières années nous a paru un peu moins soignée : p. 6-7 aucune mention des fouilles d'Ur et des travaux de Woolley, non plus que des fouilles de Byblos par Montet; la page 25 serait à rédiger autrement pour ce qui concerne un déluge chaldéen. J. Levie, s. i.

*M. Löhr. *Alttestamentliche Religionsgeschichte*. Sammlung Göschen, n° 292. Berlin, de Gruyter, 1930, (16 × 11 cm.), 140 p. Prix : 1.80 Mk.

Ce petit livre, édité pour la première fois avant la guerre, reparaît en 1930 en troisième édition fortement remaniée. Il rend le grand service de résumer, de façon claire et méthodique, le tableau que tracent les critiques libéraux d'Allemagne de l'évolution religieuse de l'Ancien Testament. Les opinions de l'auteur sont *relativement* modérées, plus proches de celles d'un Kittel ou d'un Sellin que de l'école hypercritique; par exemple, p. 22, il attribue à Moïse une conception spirituelle et morale de Dieu, il fait remonter jusqu'à lui le Décalogue; p. 78-79, il refuse nettement de voir dans la découverte du « livre de la Loi » par le prêtre Helcias une mystification sacerdotale et pense que les prescriptions contenues dans le Deutéronome portent souvent la marque d'une haute antiquité « vielfach den Charakter höchsten Alters », etc. Par ailleurs, il s'écarte très sensiblement, en nombre de points, des positions prises par l'exégèse catholique et ne cherche aucunement à marquer le caractère surnaturel de l'action divine en Israël. L'érudition scientifique est réelle; la rigueur logique des conclusions pourra plus d'une fois être contestée; mais l'auteur alléguera sans doute qu'en un ouvrage de simple vulgarisation il lui était impossible de justifier chacune de ses affirmations. Du reste, la plupart de ces hypothèses critiquables sont communes à toute l'exégèse libérale contemporaine; nous ne pouvons songer à les discuter en un simple compte rendu. J. Levie, s. i.

Th. Paffrath, O. F. M. *Gott Herr und Vater. Die Gnadenführung der biblischen Offenbarung*. Coll.: Katholische Lebenswerte. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1930, (21 × 15 cm.), XXIV-726. Prix : 12 Mk.

Clergé et fidèles trouveront dans ce recueil une présentation avantageuse des richesses théologiques de la Bible. Trois parties : « Dieu, Créateur et Seigneur. — Le Dieu de l'amour dans l'A. T. — Dieu, notre Père. » groupent en ordre clair et logique les passages les plus riches des livres inspirés : quasiment toute la doctrine révélée à Israël, et le fond de la révélation chrétienne. A l'intérieur des chapitres, le groupement des textes d'après leur origine permet d'entrevoir le progrès réel des enseignements divins adressés au peuple élu.

L'auteur a emprunté à différents travaux la plupart de ses citations, traduites les unes en vers allemands, les autres de façon plus fidèle au rythme de la langue originaire. Il les encadre d'aperçus généralement succincts qui éclairent la lecture biblique. Le tout précédé d'une très bonne introduction.

L. RENARD, S. I.

K. Fruhstorfer. *Die Paradieses-Sünde.* Linz, Kath. Pressverein, 1930, (23 × 15 cm.), X-106 p. Prix : 2,80 Mk.

Le livre de Mgr Fruhstorfer, témoigne d'une vaste érudition mise au service d'une apologétique de bon aloi. Dans la chute d'Adam, l'auteur ne se contente pas de voir un événement réel : il étend l'historicité rigoureuse aux circonstances du récit. Le serpent tentateur est un vrai serpent, dont le démon abuse; l'arbre de la science est un arbre véritable; la transgression de l'ordre divin n'a aucun rapport avec la vie sexuelle. La promesse divine, *Gen.* 3, 15, est directement messianique; et toute explication rationaliste, qui viderait le texte de son contenu surnaturel, est à condamner au nom de l'exégèse elle-même.

Mgr. Fruhstorfer prend vigoureusement parti contre les théories du panbabylonisme et n'admet aucun vestige mythologique dans un récit où le monothéisme strict est un supposé indiscuté.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que même chez les païens le souvenir de la chute primitive, se soit perpétué : leurs traditions populaires, tout en déformant les données initiales, attestent à leur façon la vérité du récit biblique.

On le voit, l'étude pénétrante de Mgr Fruhstorfer aboutit à des résultats nettement conservateurs; elle sera bien accueillie. C. H.

F. X. Kortleitner. *Israelitarum in Aegypto Commoratio ex sacris litteris illustrata.* Tongerloo, Abbaye des PP. Prémontrés, 1930, (25 × 17 cm.), 182 p. Prix : 30 frs.

Le R. P. Kortleitner met dans tous ses écrits une vaste érudition au service de l'apologétique biblique, et il aime à défendre la véracité des historiens sacrés à l'aide des découvertes les plus récentes. Rien ne pouvait sous ce rapport stimuler davantage son zèle que les récits bibliques concernant le séjour des Israélites en Égypte. L'égyptologie moderne nous a révélé en quelque sorte l'antique pays des Pharaons : on pouvait dès lors mettre en regard les textes sacrés et des documents égyptiens, dont l'authenticité est incontestée.

Le P. Kortleitner examine à ce sujet toutes les questions qui se présentent sans en éluder aucune, en particulier la durée du séjour d'Israël en Égypte, et la date de l'Exode. Ses conclusions ne seront pas ratifiées par tout le monde, par exemple, quand il identifie le Pharaon persécuteur avec Thoutmès I^{er} (1533-1507 av. J.-C.), ou quand il fonde sa chronologie sur les nombre bibliques fort strictement interprétés. Mais tous les lecteurs rendront hommage à sa vigoureuse dialectique et à la sûreté de ses informations. C. H.

*J. Begrich. *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda.* Beiträge zur historischen Theologie III. Tubingue, Mohr, 1929, (24 × 17 cm.), IV-214 p. Prix : 15 Mk.

La chronologie des rois d'Israël et de Juda est à l'ordre du jour. Après un

étude de V. Coucke dans la *Revue bénédictine* (1925, p. 325), et en même temps qu'une précieuse série d'articles dans *Biblica* (1929, p. 257; p. 377; 1930, p. 63) du P. Hänsler, O. S. B., voici un travail très fouillé, de plus de 200 pages, d'un exégète protestant, M. J. Begrich. Une somme considérable de recherches minutieuses est condensée en ce volume et l'auteur s'efforce de nous communiquer ses résultats avec autant de clarté et de précision qu'il est possible en pareil sujet. Exposé complet des hypothèses antérieures, tableaux schématiques nombreux, argumentation serrée et rigoureusement divisée, tout est mis en œuvre pour faciliter aux lecteurs l'intelligence des raisonnements et des conclusions de ce travail. Celles-ci sont assez complexes. M. Begrich croit découvrir dans les livres des Rois *cinq systèmes chronologiques*, qu'il suppose provenir de cinq sources, de cinq *chroniques* différentes, utilisées par le rédacteur ultime; il pense même être parvenu, en partant de la chronologie, à résoudre la question difficile des sources des livres des Rois; ces cinq chroniques identifiées se distingueraient l'une de l'autre par leurs caractères littéraires aussi bien que par leurs divergences de chiffres. — On peut n'être pas convaincu par les arguments de l'auteur (et, pour notre part, nous restons sceptique), et apprécier le service réel qu'il a rendu par ses laborieuses recherches : en cours de route, il a fait maintes observations, relevé plusieurs traits suggestifs, réussi diverses réfutations : autant de gains de détail qui, grâce à lui, resteront acquis à l'exégèse. J. Levie, S. I.

R. **Galdos, S. I.** *Commentarius in librum Tobit.* Cursus Scripturae Sacrae auctoribus R. Cornely, I. Knabenbauer, J. de Hummelauer aliisque Societatis Iesu presbyteris. Paris, Lethielleux, 1930, (24 × 17 cm.), XVIII-350 p.

Le *Cursus Scripturae Sacrae* fondé en 1886 par les Pères Cornely, Knabenbauer, de Hummelauer, ne possédait pas encore de commentaire du livre de Tobie; cette lacune vient d'être comblée par le R. P. Galdos, professeur d'Écriture Sainte à Oña (Espagne).

Comme d'ordinaire, deux parties dans l'ouvrage : une *introduction* historique, un *commentaire* chapitre par chapitre. L'*introduction* (54 pages) étonnera quelque peu les exégètes et plus encore les débutants. Ce qu'on demande d'ordinaire à une introduction, c'est de donner clairement, objectivement et complètement l'état actuel des questions posées par le livre analysé; de procéder avec ordre du certain au probable, du connu à l'inconnu; de distinguer soigneusement ce qui est conclusion immédiate des documents et hypothèse personnelle. Le P. Galdos s'est, à tort nous semble-t-il, écarté de cette méthode rigoureuse. Son introduction est faite d'une ou deux questions traitées *con amore*, le reste étant passé sous silence; on cherchera en vain un exposé systématique de l'état actuel des documents, par exemble des diverses versions (grecques, latines, araméenne, etc.) du livre de Tobie; on ne trouvera pas d'histoire de l'exégèse, de la critique de ce livre, l'auteur s'étant borné sur ce point à une longue polémique (p. 12-18) avec M. Brassac. La grande part de l'introduction est prise par une étude (« *Excursus critico-litterarius* ») sur les rapports possibles entre le livre de Tobie et l'histoire d'Ahikar (p. 19-38) et par les conclusions que

l'auteur croit pouvoir en dégager sur l'évolution littéraire de l'histoire de Tobie (p. 39-54). Dans ces 35 pages, la polémique joue un rôle prépondérant et prend d'ordinaire le ton de la discussion scolastique (« Respondeo; nego; » etc.), parfois celui de la correctio fraterna : par exemple le second point de la réfutation de l'écrivain catholique Cosquin a pour titre ce reproche : « In propriis efferendis affirmationibus *modestiae carentia vel defectus* »; le style est oratoire et peu concis; la méthode est plutôt dogmatique qu'historique; enfin, nous devons bien l'ajouter, la part du subjectif et du conjectural est grande. Et cependant c'est dans ces pages que le lecteur devra chercher toutes les notions objectives essentielles à l'intelligence du livre; l'exégète aussi bien que le débutant s'y trouveront mal à l'aise.

Il y a beaucoup d'érudition et d'éloquence dans le *commentaire*; l'auteur eût toutefois satisfait davantage le lecteur moderne, s'il avait visé à une concision plus grande, à un style plus simple, moins homilétique, et surtout s'il avait cherché à prendre plus nettement, quand il s'agit de faits, le point de vue historique. Nous reconnaissons du reste volontiers la grande somme de travail que suppose cette étude; elle sera utile aux exégètes catholiques.

J. Levie, s. i.

A. Godard. *Les règnes de Dieu. Le Messianisme.* Paris, Perrin, 1930, (19 × 12 cm.), 370 p. Prix : 15 frs.

Tout en rendant hommage aux intentions de l'auteur, nous ne pouvons que regretter la publication de ce livre : il risque de mettre la confusion dans l'esprit du lecteur sur les matières les plus délicates. On voit régner à travers l'ouvrage un syncrétisme étrange, qui provoque des rapprochements bizarres, mêlés parfois à des interprétations d'un goût douteux (voir, entre beaucoup d'autres, les pages 226, 331). F. Mortiaux, s. i.

J. Rybinski. *Der Mal'akh Jahwe.* Paderborn, Schöningh, 1930, (22 × 16 cm.), 124 p. Prix : 6 Mk.

M. J. Rybinski nous donne dans cette dissertation, qui est sa thèse doctorale, une belle étude de théologie positive. Son érudition est vaste et sûre; et les principes qui le guident sont fermes et exempts de toute compromission avec des théories suspectes.

Le problème à résoudre est connu. En fait, dans l'Ancien Testament, l'« ange de Jahvé » semble bien des fois, au cours des récits, prendre le rôle de Jahvé lui-même et se confondre avec lui. Faut-il voir là un simple artifice littéraire? Serait-ce un vestige d'idées primitives encore confuses au sujet de la divinité? Peut-on y découvrir l'annonce révélatrice du Logos qui devait un jour s'incarner? On sait qu'on a souvent opposé à ce sujet la doctrine de saint Augustin à celle de ses devanciers; et la théologie néo-testamentaire, elle aussi, est hautement intéresssée à la solution loyale du problème.

M. J. Rybinski a le mérite d'aborder la difficulté avec franchise, en s'appuyant sur les données de la doctrine la plus autorisée.

Il part du principe que la valeur historique de la Bible est intangible. Sans doute, il s'y rencontre l'expression de concepts populaires, où des lacunes au point de vue religieux ne peuvent être niées. Ils ne sont cependant pas erronés

pour cela; et ils ne sauraient l'être quand il s'agit des vérités fondamentales concernant Dieu lui-même et les rapports qui nous unissent à lui. Dans ces cas il convient, suivant l'antique adage, d'interpréter les passages obscurs par les passages clairs. Il n'y a aucun inconvénient à admettre que le peuple, qui voyait Jahvé en tout, a pu l'identifier avec l'ange de Jahvé, sans distinguer nettement entre l'envoyé et celui qui l'avait envoyé. Mais la Bible elle-même nous apprend que cette identification ne concerne pas leur être intime, et n'a d'autre fondement que le mandat divin confié à l'ange de Jahvé qui est le mandataire de Dieu. Par lui-même, l'ange est et reste une créature; dans sa nature il n'a rien de divin.

M. J. Rybinski, dans une exégèse pénétrante de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que des Pères de l'Église, met cette vérité dans une belle lumière. Il montre aussi parfaitement que saint Augustin n'est pas en contradiction avec ses prédécesseurs.

On conçoit qu'on puisse envisager, outre le mandat lui-même, aussi le motif qui fit envoyer l' « ange de Jahvé »; celui-ci venait manifester la volonté de Dieu, et symbolisait par avance la future incarnation du Logos. Par sa voix, Jahvé parlait lui-même, et la venue de cet intermédiaire céleste pouvait présager la venue du médiateur divin, qui, à l'heure fixée par Dieu, se manifesterait dans l'avenir. A ce double titre, il peut donc être désigné par des noms, qui ne conviennent pas à la nature même de son être. C. H.

H. Kaupel. *Die Dämonen im Alten Testament.* Augsbourg, B. Filser, 1930, (24 × 16 cm.), 150 p. Prix : 6 Mk.

Les études de théologie biblique d'Ancien Testament sont rares chez les catholiques; il faut donc féliciter sincèrement les exégètes qui, comme M. Kaupel, s'y essaient; ils ont plus de mérite encore quand, comme c'est le cas ici, le sujet lui-même a été à peine abordé parmi nous dans les commentaires, ou ouvrages généraux. — Cette dissertation est l'œuvre d'un esprit exact, précis, rigoureux; elle s'appuie sur les textes et évite les hypothèses arbitraires et subjectives; la compétence est réelle; l'auteur connaît parfaitement les systèmes divers des critiques contemporains et n'ignore pas l'évolution religieuse des pays voisins d'Israël, Babylonie et Égypte. Cependant, ce travail ne satisfera sans doute pas tous les exégètes; il manque de synthèse. L'auteur procède par analyses minutieuses de textes isolés; mais un texte est un indice, un signe qui ne prend toute sa valeur, tout son sens, que replacé dans le milieu d'idées dont il est sorti, dans l'ambiance religieuse qui l'explique. Si la critique moderne a singulièrement abusé des synthèses subjectives, est-il légitime de passer à l'excès opposé et de prétendre se dispenser d'hypothèse de travail, de système constructif? Peut-être M. Kaupel répondra-t-il qu'il n'a pas voulu faire un tableau d'ensemble de la démonologie juive et en retracer l'évolution historique; sa dissertation n'a visé qu'à être une mise au point rigoureuse contre des écarts passés ou à venir, une leçon d'exégèse exacte contre des fantaisies a priori. Suivons-le donc sur ce terrain et, de ce point de vue, son œuvre apparaît très utile, instrument de travail de réelle valeur dont tous les exégètes feront leur profit.

On en jugera mieux par ce bref résumé : le premier chapitre est une étude

des textes bibliques consacrés aux δαιμόνια : Seirim, Schedim, Lilith, etc : ce sont des noms de démons nuisibles, ayant le caractère et l'activité que leur attribuaient les religions voisines; les Schedim sont du reste identiques aux Schedu babyloniens; Lilith est le démon babylonien Lilitu. — Mais, se demande M. Kaupel au ch. II, ces démons jouent-ils un rôle dans la religion d'Israël ou du moins sont-ils jugés réels par les vrais fidèles de Jahvé ? Il répond par la négative; la religion de Jahvé non seulement interdisait toute pratique en faveur de ces démons mais ne leur attribuait aucune réalité : ce qui amène une longue discussion (p. 37-56) contre l'interprétation récente des psaumes de M. Mowinckel. — Mais la religion d'Israël ne contenait-elle pas des restes, des survivances (devenues inconscientes) d'un culte antérieur des démons ? Tel est l'objet du ch. III, où les divers indices ordinairement allégués (ange exterminateur, lois sur les aliments et sur la pureté légale, clochettes aux habits du grand-prêtre, le bouc voué à Azazel) sont successivement passés en revue et rejetés comme non probants; seul Azazel est mis à part, car il sera au ch. IV considéré comme équivalent à Satan. — Enfin, au ch. IV, M. Kaupel étudie la croyance d'Israël à l'existence de Satan, et cherche à montrer qu'elle diffère essentiellement de la croyance païenne aux δαιμόνια ; il justifie l'identification faite par *Sag.* 2, 24 entre le diable et le serpent tentateur de la Genèse, afin d'établir ainsi la continuité historique de la croyance juive au diable; toutefois la doctrine faisant de Satan un ange déchu n'est pas attestée dans l'Ancien Testament. J. Levie, s. i.

F. X. Kortleitner. *Commentationes biblicae. — III. De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione mosaica rationibus. — IV. Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit. — V. De Sumeriis eorumque cum vetere testamento rationibus.* Innsbruck, Rauch, 1930, (23 × 16 cm.), 116, 126, 102 p. Prix : 3 Mk chacun.

Plus personne n'ignore combien l'étude des peuples voisins de la Palestine a renouvelé l'étude de l'Ancien Testament. Ces trois fascicules étudient les points de contact entre trois de leurs civilisations et nos saints Livres. La documentation abondante est bien choisie, mais l'auteur ne fait-il pas trop confiance à certaines conjectures aventureuses, entre autres de M. Hommel. Le R. P. Kortleiner ne dissimule pas les problèmes posés par les nombreuses coïncidences légales ou cultuelles, mais laisse trop souvent les opinions en présence sans assez peser leurs raisons, ou parfois les tranche par une affirmation dont on voudrait mieux connaître les raisons. Les solutions sont toujours modérées et sensées. Dans l'ensemble, l'ouvrage rendra les plus précieux services aux biblistes qui y trouveront une excellente introduction à ces problèmes historiques difficiles. F. Mortiaux, s. i.

* **J. Garrow Duncan.** *The Accuracy of the Old Testament.* London, Society for promoting Christian Knowledge, (19 × 13 cm.), XIV-192 p. Prix : 6 sh.

Clarté, concision, méthode, telles sont les qualités de ce petit volume. L'auteur qui a participé aux récentes fouilles de l'Ophel à Jérusalem (1923-

1925) a voulu exposer brièvement les principaux résultats de l'archéologie palestinienne, mettre en relief la confirmation qu'ils apportent, en divers points, à l'exactitude historique de l'Ancien Testament. En une série de chapitres indépendants, l'auteur suit à peu près l'ordre des livres bibliques : ch. I, écriture, documents, livres; ch. II, Babylone : déluge et tour de Babel; ch. III, les peuples de Palestine (avant les Hébreux); ch. IV, Abraham et Isaac à Gerar (*Gen. XX et XXVI*); ch. V, puits et citernes (nombreux passages de la Genèse à ce sujet); ch VI, Genèse XIV; ch. VII, Abraham et la grotte de Macpelah (*Gen. XXIII*); ch. VIII, chambres aux provisions (cf. *Gen.* XLI); ch. IX, la conquête de la Palestine; ch. X, Jérusalem; ch. XI, tours; ch. XII, l'influence de la religion cananéenne sur les Hébreux; ch. XIII, Varia. Dans chaque chapitre : rappel bref des textes bibliques sur le sujet; exposé des résultats archéologiques. — L'exégète eût sans doute désiré parfois une discussion plus critique de la concordance entre les textes et les faits : il eût fallu montrer plus exactement ce qui est confirmé par l'archéologie et ce qui, pour le moment, ne l'est pas encore; il importe d'éviter que des lecteurs simplistes n'aillent conclure, dans des journaux ou des discours : « Le déluge biblique, tel que nous l'admettons, est maintenant *prouvé* par l'archéologie »; « le miracle des murs de Jéricho est *manifesté* par les fouilles », etc. Cette réserve faite, ce livre nous paraît une excellente mise au point, intéressante et solide.

J. Levie, s. i.

ART CHRÉTIEN

M. **Laurent**. *L'architecture et la sculpture en Belgique*. Bibliothèque d'histoire de l'art. Paris, Van Oest, 1928, (25 × 19 cm.), 48 p., 64 gravures. Prix :

Retracer en trente-huit pages l'évolution de l'architecture et de la sculpture en Belgique : voilà le mérite peu ordinaire de ce livre. Combien d'auteurs eussent accepté d'écrire un aperçu si rapide? Combien y eussent manifesté en même temps autant de connaissance de nos chefs-d'œuvre et autant d'originalité dans leur appréciation?

Ces pages, où chaque mot porte, ne se résument pas. L'auteur paraît s'être appliqué surtout à marquer le caractère propre de notre architecture et de notre sculpture, malgré les différentes influences, allemande, française, italienne qui s'y remarquent, suivant les époques. Ainsi les constructeurs de nos églises gothiques du XV^e^ siècle, qui ont subi sans aucun doute l'influence française, tendent surtout à obtenir leurs effets par le jeu des masses. Ils évitent la surcharge monumentale et cantonnent la décoration en arcatures, niches et dais à quelques surfaces déterminées bien en vue; pignons, portails, tours et flèches.

En sculpture, M. Laurent nous fait déjà admirer l'originalité des premiers ivoires romans. Ainsi l'ivoire de Liége, de la première moitié du XI^e^ siècle, conservé au Musée du Cinquantenaire, procède des ivoires de Metz. Mais les

visages allongés et non pas carrés, les corps frêles, bien moins agités qu'à Metz, une exécution qui détaille finement chaque figure et en fait un véritable travail en ronde bosse ciselée : tels sont les traits par lesquels l'ivoire du Cinquantenaire est liégeois. Et l'on trouve en germe dans ce groupe des ivoires la plus grande partie des caractères futurs de l'art mosan.

On a contesté avec raison certaines des affirmations de M. Laurent. Ainsi on aura de la peine à admettre sa théorie sur l'origine germanique du plan tréflé et des tours de la cathédrale de Tournai. Il attribue aussi un rôle exagéré au F. Huyssens dans la construction de l'église Saint-Charles d'Anvers.

Les photographies qui occupent plus de la moitié du volume proviennent presque toutes de la documentation des musées royaux du Cinquantenaire. Elles sont superbes et illustrent fort bien le texte. É. DE MOREAU, S. I.

K. **Escher**. *Englische Kathedralen*. Coll.: Die Baukunst, herausg. von D. Frey. Munich, Drei Masken Verlag, 1930, (27 × 20 cm.), 122-128 p., 173 gravures. Prix : broché 9,50 Mk.

Fondée récemment avec un programme des plus étendus, la collection *Die Baukunst* a dans ses ambitions de combler les étranges lacunes qui déparent encore l'histoire de l'architecture. C'est ainsi que la monographie promise par le directeur M. D. Frey sur la basilique Saint-Pierre de Rome sera certes des mieux reçues. D'autres volumes, comme celui de M. Escher, veulent mettre au point nos connaissances en des domaines moins délaissés. La bibliographie des cathédrales anglaises est abondante, même en ouvages manuels; rappelons seulement les excellents petits volumes de M. Francis Bond : *The Cathedrals of England and Wales* et *Introduction to english Church architecture*, et les récentes *Cathedrals of England* de M. Aldin (Londres 1924). Plus austère de forme, l'ouvrage du professeur de Zurich se présente comme un excellent instrument de travail, précis et méthodique. L'effort du texte a porté surtout sur deux points. Le premier concerne les origines de cet art si particularisé : l'apport français, à la conquête normande, est considérable et incontesté, mais l'auteur insiste sur le rôle important joué, dans le plan des bâtisses comme dans l'ornementation, par des traditions plus anciennes, venant des églises anglo-saxonnes. Le second objectif a été de déterminer nettement les caractéristiques des grandes phases des divers styles en Angleterre, surtout par rapport à leur évolution en France.

Il eut été malaisé d'unir à cet exposé historique une description systématique des monuments, dont les parties diffèrent fréquemment d'âge et de style. Aussi la seconde partie du volume (Topographie, p. 63-114) répartit-elle les notes historiques et techniques selon l'ordre alphabétique des cathédrales : une bonne fortune pour les spécialistes qui y trouveront la description architecturale et l'étude chronologique des divers membres des édifices.

L'illustration qui termine le volume n'est pas entièrement homogène : entre des plans et des photographies de Mansell, qui sont parfaites, s'insèrent quelques gravures reprises aux recueils de Britton, assez romantisées, quoique « couleur locale ». L'ensemble est abondant, bien choisi et suggestif. Mieux que n'importe quel texte, ces planches achèvent de nous faire saisir le caractère

national accentué de cette architecture. Des traits de famille s'y accusent en partie hérités des anglo-saxons : allongement des nefs, fréquence du double transept, insistance marquée sur les lignes horizontales, prédominance du carré sur les tracés polygonaux chers au gothique français... M. Escher les étudie d'ailleurs avec critique et plus d'un lecteur sera surpris d'apprendre que le couronnement ordinaire des tours anglaises, en plateforme avec quatre minuscules clochetons, n'est pas due à une préférence de l'architecte, car la plupart de ces clochers ont porté originairement des flèches en bois. L'auteur souligne un caractère plus essentiel de l'architecture qu'il étudie. Son intérêt n'est pas dans un prodigieux effort de logique constructive, comme celui qui rend si expressive l'histoire du gothique français. Mais les maîtres d'œuvres d'Outre-Manche ont possédé à un degré inconnu sur le continent ce qu'on peut appeler le « sens monumental ». Leurs édifices ont des proportions considérables et le « minster » anglais forme un complexe de bâtiments fort développé (M. Escher en donne une raison dans l'union, ordinaire depuis la conquête normande, de la cathédrale à une abbaye). Dans la répartition de ces masses en vue d'un effet monumental, dans leur adaptation au paysage urbain, les architectes anglais n'ont jamais été dépassés. Il faudrait ajouter le souci constant qu'ils ont eu de donner un cadre à leurs édifices, en aménageant les alentours. E. LAMALLE, S. I.

A. Pératé. *Saint François d'Assise*, 64 p., 42 illustrations,
C. Rousseau. *Sainte Claire*, 64 p., 43 illustrations,
J. Maurice. *Sainte Hélène*, 64 p., 44 illustrations,
A. Fliche. *Saint Roch*, 64 p., 44 illustrations,
Collection : L'Art et les Saints. Paris, Laurens, 1930, (18 × 13 cm.). Prix : 5 frs le volume.

Quatre fascicules qui instruisent tout en charmant. Du premier, il suffirait de dire qu'il est de M. Pératé et sur saint François. Il n'étudie guère l'image du *poverello* qu'à la Renaissance; quelques paragraphes résument les trois siècles qui suivent. Mlle Rousseau parle de la douce collaboratrice du saint d'Assise avec la délicatesse qui convenait à une physionomie toute de piété et de candeur. De sainte Hélène, les artistes n'ont guère retenu que les traditions relatives à l'invention de la sainte Croix; ce qu'en dit M. Maurice est fort instructif, quoiqu'il semble parfois un peu moins sûr de sa méthode. Quant au saint Roch, il présente un intérêt particulier pour nos contrées : quelle est donc dans notre pays l'église un tant soit peu ancienne qui n'a pas sa statue du saint « antipesteux » par excellence ? L'opuscule très bien fait de M. Fliche fait comprendre ce que cette dévotion fut pour nos ancêtres. C'est une heureuse idée d'y avoir fait place, à côté des tableaux de maîtres, à la petite image de dévotion. E. LAMALLE, S. I.

Kd. Herwegen. *Christliche Kunst und Mysterium*. Aschendorffs Zeitgemässe Schriften, Heft 19. Münster, Aschendorff, 1929, (15 × 22 cm.), 40 p. Prix : 1 Mk.

Dans cette conférence donnée aux étudiants de la Faculté de Théologie catholique de Tubingue, le R. P. Abbé de Maria Laach montre que la symbo-

lique des catacombes s'est surtout inspirée du culte chrétien. L'art du christianisme oriental s'est développé, aux siècles suivants, dans le même sens; celui de l'Occident, au contraire, s'attache très tôt à imiter la nature, à raconter l'histoire, à exprimer des faits de l'ordre psychologique. En passant, le R. P. Herwegen critique la théorie de M. Styger qui réduit extrêmement le domaine du symbolisme dans l'art chrétien primitif. É. DE MOREAU, S. I.

LITURGIE

J. B. Thibaut, A. A. *L'ancienne liturgie gallicane. Son origine et sa formation en Provence aux V^e^ et VI^e^ siècles*. Paris, Bonne Presse, 1930, (25 × 17 cm.), 120 p. Prix : 5 frs.

L'origine de l'ancienne liturgie gallicane est une question encore très discutée. Dans sa nouvelle brochure, le R. P. Thibaut propose au moins certaines considérations nouvelles qui pourront aider à la résoudre. Les voici en résumé.

Antérieurement à la liturgie gallicane, que nous fait connaître l'*Expositio brevis liturgiae gallicanae*, il existait en Gaule, aux IV^e^ et V^e^ siècles, une manière de célébrer la messe conforme à la liturgie romano-africaine. La liturgie gallicane proprement dite (dont le R. P. Thibaut sépare nettement les liturgies wisigothique et ambrosienne, aussi bien que l'africaine et la romaine) présente des particularités qui viennent d'Orient, à savoir d'Éphèse et de Jérusalem, mais n'ont été imitées en Gaule que tardivement (IV^e^ siècle au plus tôt); de plus, elle comporte, quant au choix des hymnes prophétiques comprises dans le rôle de la psalmodie à l'avant-messe, deux traits tout à fait exceptionnels, d'origine franque : le chant réglé et uniforme des cantiques *Benedictus* et *Benedicite*, en l'honneur de la conversion et du baptême de Clovis à Reims. Enfin, l'intrusion des rites orientaux dans la liturgie gallicane doit être attribuée à Cassien, dont la véritable patrie est Séert en Gordyéene, qui relevait, au IV^e^ siècle, de la Perse. D'origine monastique, le rite gallican fut développé au VI^e^ siècle par les archevêques d'Arles, en particulier par saint Césaire.

La nouvelle explication du P. Thibaut paraît fort séduisante. Nous serions prêts à admettre par exemple ses conclusions sur le lieu d'origine de Cassien, sur l'existence en Gaule, avant le V^e^ siècle, d'une liturgie se rapprochant fort de la romaine, etc.

Malheureusement l'auteur prend trop vite ses hypothèses pour des vérités démontrées. Absolument rien, en particulier, ne prouve sa théorie sur l'introduction du *Benedictus* et du *Benedicite*. Ceci n'est plus de l'histoire mais de la fantaisie.

Il serait également désirable que le R. P. Thibaut tînt davantage compte de la littérature existante sur les questions dont il s'occupe. Mais, répétons-le, on aurait tort de négliger ses publications où se découvrent beaucoup de bonnes suggestions. É. DE MOREAU, S. I.

J.-B. Müller, S. I. *Zeremonienbüchlein nach den neuen Rubriken und Dekreten.* 12 Aufl. Fribourg e. B., Herder, 1930, (16 × 13 cm.), XVI-304 p. Prix : 3,50 Mk.

L'édition précédente de ce petit manuel, fort répandu dans les pays de langue allemande, avait paru en 1926. Composé pour les prêtres et les candidats au sacerdoce, il vise surtout à la pratique.

La disposition générale n'a pas changé. Les cinq grandes parties du livre traitent de la Messe, des « Dévotions de l'après-midi » (Vêpres, Complies, Bénédiction du Saint Sacrement), des fonctions particulières de l'année liturgique (Bénédiction des Cendres, etc.), des Sacrements et des Sacramentaux; enfin du Bréviaire. Un appendice assez développé fournit aux ministres sacrés les indications dont ils ont besoin pour le chant. Pour le traité de la Messe, les subdivisions sont les suivantes : les rubriques, le rite de la messe basse, la messe solennelle, la messe des morts solennelle. On pourrait, nous semble-t-il, grouper sous un meilleur titre la première de ces subdivisions, où se trouvent les indications relatives aux parties changeantes de la messe, aux messes votives et aux messes de morts.

Presque à chaque page, nous déclare l'auteur dans la préface, ont été introduites des additions ou des améliorations, grandes ou petites. Plusieurs ont pour but de rendre l'exposé plus complet ou plus clair. Dans cet ordre d'idées, le P. Müller a été bien inspiré de joindre aux parties changeantes de la messe dont il parlait dans les éditions précédentes : le *Iudica*, l'Introït, l'Épître, le Graduel et l'Évangile. Il nous paraît trop réduire encore l'introduction consacrée aux règles générales. Ne devrait-il pas y traiter par exemple des ornements liturgiques, de leur couleur, de l'usage de la barette, etc. ? Ajoutons que dans ces quatre pages, comme les mots : *inclinaisons* et *génuflexions*, il eût fallu faire imprimer en grasses ceux qui résument les trois premiers paragraphes.

La nouvelle édition a compté cinq pages de plus que la précédente. Cette légère augmentation du volume est due surtout à l'introduction de décrets nouveaux sur l'octave privilégiée du Sacré-Cœur, sur la communion de plusieurs infirmes, sur l'oraison du Saint Sacrement, etc.

Les pages réservées à l'office divin ne sont pas nombreuses. Sont-elles toujours aisées à comprendre pour des débutants ? Nous en doutons. Il nous semble aussi, qu'en dépit du tableau de la fin du livre qui indique les positions diverses des ministres sacrés à la grand'messe, il serait plus pratique de ne pas décrire leurs fonctions séparément, d'abord pour le célébrant, puis pour le diacre, enfin pour le sous-diacre, mais de les présenter en regard l'une de l'autre, sur des pages divisées en trois parties.

Les desiderata que nous venons de formuler ne nous empêchent pas de reconnaître la haute valeur du manuel du P. Müller. Nous pensons même qu'il n'existe en français aucun livre aussi court, aussi précis et aussi complet. Puisse-t-il se répandre largement même en dehors de l'Allemagne !

É. DE MOREAU, S. I.

F. Stella. *Institutiones Liturgicae in Seminariorum Usum.* 3e éd. Rome, Ephemerides Liturgicae, 1929, (20 × 13 cm.), XVIII-180 p. Prix : 6,5 L.

La première édition de ce manuel était faite d'articles parus dans les *Ephemerides Liturgicæ* de 1887 à 1895. Après la mort de l'auteur ,un de ses confrères de la Congrégation de la Mission, a revu le texte, de facon à conformer celui-ci au nouveau Droit canon et à la nouvelle édition authentique des Décrets de la Congrégation des Rites. Ce tome comprend deux traités consacrés le premier à la liturgie en général, le second aux Sacrements et aux Sacramentaux. Il reste à en faire paraître deux autres sur l'office divin et la messe.

M. Stella n'a pas voulu composer une œuvre historique mais apprendre aux séminaristes les règles liturgiques. Son exposé, qui procède par questions et réponses, leur sera fort utile. Il est précis et exact. É. DE MOREAU, S. I.

R. Lesage. *La sainte Messe selon les Rites Orientaux*. Avignon, Aubanel fils aîné, 1930, (19 × 13 cm.), 128 p.

Parmi tous les ouvrages qui ont paru depuis quelque temps sur les rites orientaux celui-ci nous paraît digne d'une recommandation spéciale.

Il groupe en effet les quatre grandes familles liturgiques de l'Orient (syrienne, byzantine, copte-alexandrine et arménienne), de façon à présenter parallèlement pour chaque partie de la messe les formules usitées dans chacun de ces rites. Dans un chapitre préliminaire il les compare à la liturgie romaine en un tableau fort suggestif (p. 23). L'occidental pourra suivre ainsi sans aucune difficulté une messe orientale. Il verra croître son respect pour ces antiques usages, où se retrouvent tant de cérémonies remontant aux premiers siècles du christianisme. É. DE MOREAU, S. I.

Istruzione per Servire la Messa Privata, ad uso dei Chierici o laici. 2e éd. Vatican, Tipografia Poliglotta, 1929, (18 × 12 cm.), 36 p. Prix : 0,70 L.

Cette méthode pour servir la messe est précédée de remarques fort utiles sur les génuflexions, les inclinaisons de tête, les intonations du ministre, sur ce qu'il ne peut pas faire (p. ex. tourner les pages du missel), et sur ce qu'il doit faire (p. ex. veiller à ce que les cierges brûlent). D. M.

R. Dubosq. *Le baptême solennel des enfants. Petit directoire pour les parrains et les marraines.* 4 pages de texte collées sur carton épais. Chez l'auteur, Bayeux, Grand Séminaire, 1930, (32 × 21 cm.). Prix : 6,50 frs.

Ce « directoire », à mettre par le curé entre les mains du parrain et de la marraine, leur fera accomplir dignement leur tâche, tout en leur donnant quelque intelligence des rites baptismaux et des devoirs attachés à la paternité spirituelle. Nous le recommandons vivement aux pasteurs des paroisses où les interrogations se font en français. J. SALSMANS, S. I.

P. De Puniet, O. S. B. *Le Pontifical romain. Histoire et commentaire.* Paris, Desclée-De Brouwer, 1930, (19 × 13 cm.), 296 p.

Dans l'histoire du pontifical romain, le nom du savant G. Catalani occupe incontestablement la première place. Mais Catalani vivait au XVIIIe siècle et il ne voulait pas nous décrire dans ses commentaires toute l'évolution de ce

livre liturgique. Le R. P. de Puniet n'a pas reculé devant ce travail. Le premier tome de cet ouvrage est composé d'abord d'une introduction historique générale où sont passés en revue les plus anciens documents : les sacramentaires romains; les *Ordines romani;* les premiers essais de pontificaux romains, de la fin du XV^e^ siècle à nos jours. L'auteur retrace ensuite l'histoire de la confirmation et des ordinations. Au second et au troisième volume seront réservées les consécrations et bénédictions de personnes et les consécrations et bénédictions d'églises et d'objets liturgiques.

Le R. P. de Puniet connaît parfaitement les sources de l'histoire du pontifical et la littérature consacrée à ce livre. Mais il veut aussi « rendre service aux âmes en leur rappelant, peut-être en leur révélant, des beautés oubliées ou même insoupçonnées. » Aussi s'applique-t-il à faire comprendre et admirer les formules liturgiques. É. DE MOREAU, S. I.

H. Martin, P. S. S. *La Paternité spirituelle du Prêtre. Commentaire du Pontifical.* Avignon, Aubanel fils aîné, 1930, (19 × 12 cm.), 152 p. Prix : 10,80 frs.

Il faut souhaiter une large diffusion de cet ouvrage parmi les aspirants au sacerdoce. C'est en leur faisant prendre conscience de leurs responsabilités que l'auteur veut leur faire apprécier la sublimité de leur mission. Le prêtre est propagateur de la vie divine. M. l'abbé Martin suit cette idée à travers toute la liturgie si impressionnante des ordinations. Mais les nombreuses citations de l'Écriture, les conseils ascétiques donnés aux jeunes clercs font de ce commentaire du pontifical un vrai petit traité sur le sacerdoce, à la fois très élevant et très pratique. É. BERGH, S. I.

Horae diurnae Breviarii romani. Editio IV, amplificata I, Taurinensis. Turin, Marietti, 1930, (17 × 11 cm.), XXVIII-920-158-96 p. Prix : Relié depuis 35 lires.

Ce diurnal est fait d'après le plan des éditions *amplificatœ* du bréviaire.

Dans le psautier on a répété chaque jour l'antienne, le capitule, l'hymne, etc., des différents temps de l'année; de même à Prime on donne chaque jour le quatrième psaume qui doit être ajouté lorsqu'on doit employer à Laudes le second schème et la *lectio brevis* des différents temps de l'année. Cela permet pratiquement de se passer de l'*ordinarium* auquel il ne faudra recourir que pour le *Benedictus*, le *Magnificat* et le suffrage ou la commémoraison de la Croix. Cependant, l'accumulation de tous ces extraits de l'*ordinarium* dans le psautier n'est pas sans présenter un certain inconvénient quand il s'agit de retrouver le texte qu'on doit *hic et nunc* réciter. L'ajoute judicieuse de pages volantes séparées nous semble une solution plus élégante et plus pratique. Par contre, on regrettera, peut-être, de ne pas trouver à chaque férie à Prime les *lectiones breves* de l'office des saints, seule partie pour laquelle il faut à cette heure recourir au commun.

Dans le propre du temps et dans celui des saints, on a donné au long toutes les commémoraisons qui se font normalement, mais on ne donne pas l'an-

tienne et le verset de l'office lui-même, ce qui présenterait un avantage quand accidentellement l'office n'est que commémoré.

Tous les nouveaux offices se trouvent insérés à leur place.

Ce diurnal est naturellement assez volumineux, mais cela est avantageusement compensé par la netteté des caractères et une heureuse disposition du texte très facile à lire. Jos. PAUWELS, S. I.

C. Callewaert. *Vesperae antiquae in officio praesertim romano.* Bruges, Barbiaux-de Gheselle, 1929, (15 × 22 cm.), 40 p. Prix :

Cette petite étude est pleine d'idées nouvelles. Les Vêpres et les Laudes ne doivent pas être considérées comme des offices détachés de l'ancienne vigile nocturne : ils ont dès les origines chrétiennes leur histoire propre. Les Vêpres comprenaient primitivement le rite du lucernaire, l'agape et une cérémonie euchologique. Tandis que les deux premières parties se séparaient de cet office, la troisième se développait et formait nos Vêpres. Cette heure était célébrée publiquement et quotidiennement dans les églises orientales et occidentales, dès le quatrième siècle. Rome n'avait pas une coutume différente, quoi qu'en aient pensé Mgr Batiffol et S. É. le cardinal Schuster. Enfin, ce n'est pas saint Benoît qui a donné aux Vêpres de l'Église occidentale leur forme définitive, mais il a toujours eu sous les yeux, en composant sa règle, l'office romain de Vêpres. Certaines de ces thèses soulèveront quelque contradiction. Mais nous sommes convaincu, pour notre part, que M. le chanoine Callewaert a parfaitement raison. Beaucoup des affirmations de Mgr Batiffol dans son *Histoire du Bréviaire romain* nous paraissent paradoxales et surtout dépourvues de preuves.

Le savant auteur de cette brochure ne pourrait-il pas réunir en un volume ses articles liturgiques ? Des études comme celles-ci mériteraient d'être fort répandues; mais, publiées en latin, chez un éditeur qui est loin de jouir d'une notoriété mondiale, elles risquent de passer inaperçues.

É. DE MOREAU, S. I.

E. Roulin, O. S. B. *Linges, insignes et vêtements liturgiques.* Paris, Lethielleux, 1930, (22 × 16 cm.), 318 p., 343 grav. Prix : 45 frs.

Le bel ouvrage du P. Roulin n'est pas purement historique et il ne fait pas double emploi avec ceux du P. Braun, consacrés à l'évolution de la paramentique. Il n'est pas non plus uniquement technique, comme le *Guide pratique pour la confection des ornements gothiques*, des Bénédictines de Saint-Louis-du-Temple. Il se place plutôt au point de vue esthétique, en tenant toujours compte, cela s'entend, des traditions liturgiques de l'Église. Le docte bénédictin a donc voulu écrire un manuel de « théorie pratique », la théorie de ce qui est *bien*, afin d'aider à *bien* faire. Son livre s'adresse à tous ceux qui ont le goût des choses liturgiques, aux prêtres qui ont à cœur le respect des traditions liturgiques, enfin aux professionnels et aux fournisseurs des objets liturgiques.

É. DE MOREAU, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

F. X. Ronsin, s. i. *A des chrétiennes. I. Pour mieux commander. II. Pour mieux obéir. III. L'hérédité.* Laval (Mayenne), Librairie Goupil, 1930, 2 tracts de 15 × 9 cm. (6 et 4 pages et 8). Prix : 19.50, 13 et 20 frs le cent.

Dans les deux premiers tracts, l'auteur veut, en quelques pages, très humaines et très chrétiennes, rappeler leur devoir aux maîtresses de maison qui commandent, aux servantes qui obéissent. Conseils judicieux, bienfaisants, pénétrants. On ne peut que souhaiter la très large diffusion de ces tracts. Le troisième tract « L'hérédité » montre les responsabilités maternelles qui naissent de la loi de l'hérédité. J. L.

G. Joannes. *Les Audiences divines et la Voix de Dieu dans les êtres et les choses.* Paris, Téqui, 1930, (19 × 12 cm.), L-270 p. Prix : 12 frs.

Livre très bienfaisant, dont l'ardente piété a su rester très sage. — Les « avions » (comparaison faite par l'auteur) nous semblent ici d'un emploi moins heureux, puisqu'ils ne peuvent servir qu'à la condition de ne pas insister, surtout de ne pas préciser, sous peine de voir apparaître l'incompatibilité avec ce qu'ils doivent signifier. Les voix de la liturgie font bien peu appel aux textes liturgiques, et nous relevons deux inexactitudes de détail, p. 138 : la citation est bien du Veni Sancte Spiritus ; le Veni Creator se dit à Tierce seulement et non à toutes les petites heures. C. Sevrain, s. i.

Mgr Besson. *Le Décalogue ou la loi de l'Homme-Dieu.* 2 vols. 16e édit. Paris, Téqui, 1929, (12 × 19 cm.), VIII-486 ; 422 p. Prix : 33 fr. 50.

C'est bien rare fortune et bien vive recommandation pour ces deux volumes que d'avoir atteint, après une soixantaine d'années, leur 16e édition : pareil succès nous dispense d'en faire long éloge. Contentons-nous de dire qu'on relira toujours avec fruit ces pages d'éloquence chaude et entraînante, où, sous l'ample cadence de somptueuses périodes, dans un style majestueux et large, qui, malheureusement, commence à n'être plus tout à fait le nôtre, se trouvent magistralement développées par Mgr Besson les grandes lignes de la morale catholique. J. Legrand, s. i.

Abbé R. Bérenger. *Recueil documentaire*, 2e édition : *La Charité. L'Apostolat.* Carlsbourg, chez l'auteur, 1929, (25 × 17 cm.), 552 p.

Après avoir détaché l'apostolat de la presse, les lectures et l'apostolat des missions, l'auteur consacre encore ici à l'apostolat en général une très ample documentation. Et fort heureusement, puisque le christianisme ne se comprend pas sans ce zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Bien des pages sont remarquablement choisies pour dire concrètement les aspects multiples de l'apostolat véritable et aussi les formes diverses du faux zèle. L'action catholique n'est pas oubliée; elle pourra même dans une troisième édition, s'enrichir d'excellents documents rassemblés depuis peu. C. Sevrain, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : Louis Casterman, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*